This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

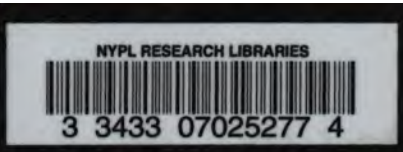
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

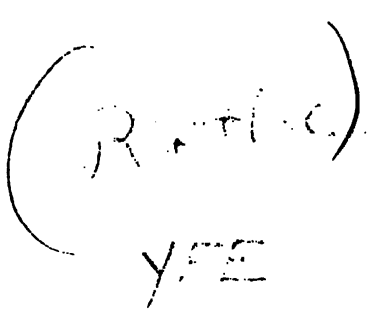

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025277 4

LENOX LIBRARY

TUM PRETIOSA FACIT

roft Collection.
chased in 1893.

George Bancroft.



Theologiſche Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe,

Großherzogl. Badiſchem Kirchenrath, ordentlichem Profeſſor der Theologie und Director des evangeliſch-proteſtantiſchen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Erſter Band.

Wittenberg, 1845.

In der Zimmermann'ſchen Buchhandlung.

Vorrede.

In der gegenwärtigen Schrift lege ich dem wiſſenſchaftlichen Publikum mein theologiſches Bekenntniß vor. Dafür nämlich darf ich ſie wohl ausgeben, ungeachtet der Leſer dem Titel nach etwas Anderes erwarten wird. Wegen dieſes Titels aber werde ich bei denen, welche die Einleitung geleſen haben, keiner Rechtfertigung bedürfen. Wenn das Buch vollendet ſein wird, hoffe ich, ſoll darin nichts Weſentliches von dem vermißt werden, was man gewohnt iſt in einer theologiſchen Moral zu ſuchen, ohne daß das Viele, was es darüber hinaus enthält, als am ungehörigen Orte ſtehend erſchiene. Diejenigen, welche die wiſſenſchaftliche Leerheit unſrer herkömmlichen ſ. g. chriſtlichen Sittenlehre kennen, mögen ſich deshalb nicht vonvornherein durch den Namen zurückſchrecken laſſen. Was ihnen in den beiden jetzt erſcheinenden Bänden angeboten wird, iſt nach dem gemeinhin gangbaren Sprachgebrauch zum ſehr großen Theil mehr dogmatiſcher Natur als ethiſcher.

Mein theologiſches Bekenntniß für einen weiteren Kreis von Leſern auszuſprechen, iſt mir nachgrade ein perſönliches Be-

dürfniß geworden. Wiewohl meine individuelle Neigung immer dahin ging, mich mit meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung irgend einer der bestehenden Schulen anzuschließen, so wollte mir dieß doch nie gelingen, und es ist mir statt dessen nach und nach ein Gebäude von theologischen Sätzen entstanden, von dem ich mir leider nicht verhehlen kann, daß es mir eigenthümlich zugehört. Dieses wissenschaftliche Einsiedlerleben drückt mich je länger desto schwerer, und so mache ich denn einen Versuch, seine Schranken zu durchbrechen, selbst auf die Gefahr hin, den Tadel unbescheidner Zudringlichkeit auf mich zu laden. Wie es sich auch sonst mit meiner Lehre verhalten mag, so viel wenigstens weiß ich, daß sie nichts gesuchtes nnd nichts künstlich gemachtes ist, sondern etwas wirklich aus eigenthümlichem Triebe heraus in mir erwachsenes, im innigsten Zusammenhange mit meiner gesammten individuellen Entwickelung und Führung, ein naturwüchsiges Erzeugniß meines eigensten Lebens. Hat mich nun, mit ihr schriftstellerisch hervorzutreten, bisher mein Grundsatz zurückgehalten, die wissenschaftliche Welt mit nichts Unreifem zu belästigen, so bin ich mir zwar auch jetzt wohl bewußt, mit der Ausbildung meiner Gedanken lange noch nicht am Ziele zu sein; allein einen vorläufigen Abschluß glaubte ich doch machen zu sollen, besonders im Hinblick auf die Unsicherheit der irdischen Tagesstunden, die mir noch weiter zugemessen sein möchten. Es ist mir gar nicht unwahrscheinlich, wenn ich nach meiner bisherigen Erfahrung urtheile, daß sich mir späterhin eine noch strengere Durchführung meiner Grundgedanken als nothwendig erweisen mag, bei der sich dann natürlich Vieles wesentlich anders würde gestalten müssen; aber auf dem Punkte glaube ich doch schon jetzt angelangt zu sein, von dem aus es mir möglich ist, meine Grundideen den Mittheologisirenden unter den Zeitgenossen in deutlicher Ausführung darzulegen, so daß es sich übersehen läßt, wohin sie hinauswollen. Zu diesem Ende habe

ich sie auch in derjenigen im Wesentlichen vollständigen Durchführung ihres Details gegeben, in der allein, meines Bedünkens, Paradorieen ein Recht haben, die Aufmerksamkeit der selbständig an dem Bau der Wissenschaft arbeitenden für sich in Anspruch zu nehmen. Denn bloß hingeworfene neue Gedanken dürfen sich so etwas nicht herausnehmen; sondern alles Neue dieser Art muß sich vorerst darüber ausweisen, daß es bei seinem Urheber wirklich das Produkt eines wissenschaftlichen Processes ist, nicht ein beiläufiger Einfall. Auch dürfte grade der gegenwärtige Augenblick den, der etwas Theologisches mitzutheilen hat, bestimmt zum Reden auffordern. Denn schon seit Jahren scheint innerhalb der höheren Regionen unsrer deutsch-evangelischen Theologie eine unerfreuliche Stockung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion und aller Unruhe der literärischen Betriebsamkeit. Die Grundbegriffe, mit denen dermalen in der Dogmatik gearbeitet wird vonseiten der verschiedenen Schulen, scheinen in der That abgenutzt zu sein, und von bloßen neuen Combinationen derselben unter einander möchte ich wenig Hülfe erwarten den quälenden Verlegenheiten gegenüber, von denen sichtlich genug alle unsre theologischen Standpunkte umstrickt sind. Ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer Grundbegriffe werden wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen. Für die Beruhigung derjenigen aber, die weder von der alten positiv christlichen Frömmigkeit noch von ihrem wissenschaftlichen Gewissen und Bedürfniß lassen können, und dafür, ihnen die Unbefangenheit zu bewahren, ohne die eine allmälige Lösung der jetzigen religiösen Wirren unmöglich ist, ist wohl das allernächste Bedürfniß die Ueberzeugung, daß die Wege, auf denen man bisher versucht hat, sich in Ansehung des Christenthums wissenschaftlich zu orientiren, und die alle zu keinem nachhaltigen Erfolg geführt haben, nicht die einzig möglichen sind, sondern daß es außer

ihnen noch andere bisher unbetretene gebliebene und noch erst zu entdeckende gibt. Denn bei dieser Gewißheit werden sie nicht länger hin und her getrieben werden zwischen der zaghaften Sorge, das, was ihnen das Heiligste ist und sein muß, verlieren zu sollen, und dem krampfhaften Umklammern derjenigen wissenschaftlichen Vorstellungen, mit denen man bis dahin den Glauben an dieses Heilige unterbaut hat, wenn sie gleich fortwährend unter ihrer Hand zusammenbrechen. Ich nun maaße mir gewiß nicht an, neue Bahnen dieser Art aufgezeigt zu haben; aber dafür, daß noch Raum genug übrig ist für sie, glaube ich, wird meine Arbeit wirklich als Zeugniß gelten können.

Es thut mir Noth, mich durch derartige Betrachtungen zu ermuthigen bei dem Gedanken an die vielfachen Mißverständnisse, denen mein Buch unvermeidlich ausgesetzt sein wird. Von diesen allen beunruhigt mich nur Eins ernstlich; denn die übrigen können in ihren Folgen nur meine eigne Person treffen, in Ansehung welcher ich nicht sonderlich empfindlich bin. Wohl aber würde ich wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu dieser Schrift, wenn man verkennen sollte, daß das sie beseelende Princip der unbedingte Glaube an Christum als den wirklichen und alleinigen Erlöser ist und die Liebe zu Ihm. Das Fundament alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der einfache Christenglaube, wie er (nicht etwa irgend ein Dogma und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat. Er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andre angebliche Erkenntniß, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freuden bereit bin in die Schanze zu schlagen. Ich weiß keinen andern festen Punkt, in den ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das unantastbare Allerheiligste der Mensch-

heit, das Höchſte, was je in ein menſchliches Bewußtſein gekommen iſt, und ein Sonnenaufgang in der Geſchichte, von dem aus allein ſich Licht verbreitet über den Geſammtkreis der Objecte, die in unſer Auge fallen. Mit dieſem Einen ſchlechthin unerfindbaren Datum, deſſen Kunde unmittelbar auch von ſeiner Realität zeugt, wie das Licht von ſich ſelbſt, und in dem unüberſehliche Conſequenzen beſchloſſen liegen, ſteht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geiſtigen und deshalb ewigen Adels des menſchlichen Geſchöpfs. Möchte der Leſer dieß meinem Buche abempfinden! Ich ſelbſt weiß recht gut, daß es ein kaltes Buch iſt; aber kann und darf denn eine ſtreng wiſſenſchaftliche Arbeit anders ſein als kalt? Die Melodie zu dieſen abſtracten Begriffen klingt hell und voll in meiner Seele, und dieſe kalten Sätze rechnen durchaus auf Leſer, die ein volles und warmes chriſtliches Herz ſchon mitbringen, und hier nur das verſtändige Wort für ihr chriſtliches Gefühl ſuchen. Solche, weil ſie zwiſchen dem Chriſtenthum ſelbſt und der begriffsmäßigen Lehre von ihm gehörig zu unterſcheiden wiſſen, werden auch an meiner Heterodoxie keinen Anſtoß nehmen. Es iſt leicht orthodox ſein bei bloß aphoriſtiſchem, ſtückweiſem Denken, bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, ſobald der Gedanke aus dem vorgezeichneten Geleiſe herauszuweichen droht; wer dagegen aus Einem Stücke denken will, muß ſtracks vor ſich hingehen mit ſeinem Denken, wohin er auch gerathe. Allein ein ſolches Denken aus dem Ganzen kann aber das Bedürfniß der Gegenwart befriedigen; ſchlimm genug, daß wir erſt ſo ſpät zu dieſer Einſicht gelangt ſind! Daß ich die poſitiven Vorſtellungen der Kirchenlehre, indem ich ſie umgebildet, verflüchtigt habe, wird mir wohl niemand vorwerfen, eher wird meine Lehre als ein craſſes Gemiſch von Köhlerglauben und Unglauben erſcheinen, — daß ich aber meine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung, auch wo ſie in ſehr weſentlichen Punkten

unſern Dogmen widerſpricht, ohne allen Rückhalt rein herausſage, dafür rechne ich auf den Dank aller derjenigen, die in unverkünſtelter Unbefangenheit und Ehrlichkeit, welche die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten unumwunden eingeſteht, und in dem Abthun jeder ungläubigen Furcht bei der Erforſchung der Wahrheit die Präliminarbedingung der Schlichtung der religiöſen Verwickelungen der Gegenwart ſehen. Bei der noch immer vorherrſchenden Vorausſetzung einer genauen Zuſammenſtimmung unſrer Kirchenlehre mit der Lehre der heiligen Schrift werden Viele nicht anſtehn, meine Sätze ſofort auch der Schriftwidrigkeit anzuklagen. Dieſe möchte ich bitten, ihr Urtheil ſo lange noch ausgeſetzt zu laſſen, bis ſie einmal innerhalb meines Gedankenkreiſes ihren Standort nehmend das Neue Teſtament wieder geleſen haben werden. Auch mir iſt auch für mein Denken die heilige Schrift eine unverbrüchliche Norm. In welchem Sinne, das habe ich in dem Buche ſelbſt (Bd. I, S. 26 f.), wie ich hoffe, deutlich ausgeſprochen. In die Aufrichtigkeit dieſer Verſicherung wird man keinen Zweifel ſetzen wollen. Erhält Gott mir Leben und Kraft, ſo gedenke ich überdieß, nach Beendigung dieſer Ethik an einige Arbeiten zur ſ. g. bibliſchen Theologie des Neuen Teſtaments zu gehen, die nebenbei auch zur Rechtfertigung meiner Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit meiner Lehre dienen ſollen, die ich hier nur ſchlechtweg ausſprechen kann.

Nicht geringere Mißverſtändniſſe werden meinem Buch, was ſein Verhältniß zur Philoſophie betrifft, bevorſtehn, der Erörterung dieſes Punktes in der Einleitung ungeachtet. Deshalb mag eine feierliche Verwahrung auch nach dieſer Seite hin hier am Platze ſein. Ich erkläre alſo ausdrücklich, daß dieſe Schrift nichts von Philoſophie enthält, ſondern lediglich Theologie oder genauer Theoſophie, obgleich ich ihr freilich auch vonſeiten der philoſophirenden Beachtung wünſche, und daß ich ſchlechterdings keinen Anſpruch mache, etwas von Philoſophie zu verſtehen. Ich habe

mich demgemäß auch jedes Urtheils über die Philosophieen der Gegenwart enthalten. Sie würden meine Kritik mit dem Vorwurf beantworten, daß ich sie nicht verstehe, und auf ihn könnte ich nichts ablehnend erwidern, sondern nur einfach die Thatsache berichten, daß ich immer unfähig gewesen bin, irgend eins ihrer Systeme mir als Ueberzeugung anzueignen. Ich denke indeß, indem ich die Philosophie auf meine Weise als Dilettant, so gut es gehen will, zu benutzen suche, sie wenigstens nicht zu mißbrauchen. Bei dieser meiner Stellung zur Philosophie wird es auch als gerechtfertigt erscheinen, daß ich nicht nach jetzt hergebrachter Weise vor allem andern mit meiner (theologischen) Speculation an die bisherige philosophische Speculation kritisch anknüpfe. Ich kann dessen ungeachtet immerhin glauben, nicht außerhalb des bestimmten Zusammenhangs mit der geschichtlichen Bewegung des Denkens zu speculiren.

Es ist mir ein ernstes Anliegen gewesen, dem Leser sein Geschäft soviel bei mir stand zu erleichtern durch Deutlichkeit, Präcision und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Der Vorwurf abstruser Dunkelheit soll hoffentlich die hier vorgetragene Lehre nicht treffen. Schon ihr derb realistischer Character gibt ihr eine Art von Popularität. Ihre Grundgedanken haben etwas so Handgreifliches, daß sie, wie mich dünkt, unbedenklich auch über den Kreis der in streng wissenschaftlicher Form denkenden hinaus in das allgemeine gebildete Bewußtsein eingehen könnten. In der Methode aber, wie sie mir wenigstens vorgeschwebt hat, wird noch weniger eine Schwierigkeit liegen. Ich habe eine gewissermaßen mathematische Verfahrungsweise angestrebt, ein eigentliches Rechnen mit den jedesmal sich ergebenden Begriffen. Dazu mußte ich denn freilich für solche Begriffe Sorge tragen, die genau und fest bestimmte logische Größen sind, für scharfe, durchschneidende Begriffe. Und diese kann ich überhaupt nicht entbehren. Andern geht es hierin anders, und Manche, das weiß ich wohl,

werden ſich ſchon deßhalb nicht mit meinen Gedanken befreunden können, weil ſie ihnen zu beſtimmt ſein werden, zu accurat zugeſchnitten und zu ſcharf zugeſpitzt. Mein Beſtreben nach Deutlichkeit wird mich vermuthlich oft in der Ausführung zu einer gewiſſen Peinlichkeit verleitet haben, zu einer Pedanterei der Methode, die mir ſelbſt an mir ſehr übel gefällt, ohne daß ich mich doch ihrer zu entledigen weiß. Ueberhaupt wird ſchwerlich ein Andrer die eckige Unbehülflichkeit, die meine Darſtellungsweiſe characteriſirt, ſo unmuthig empfinden wie ich ſelbſt; aber leider vermag ich nach dieſer Seite hin nichts zu beſſern. Dennoch hoffe ich, der Inhalt dieſer Bogen werde in dem Maaße durchdacht ſein, daß er die große Unvollkommenheit der Form entſchuldigen kann. Bei dieſer ängſtlichen Genauigkeit wird mein Buch bei denjenigen Leſern, für welche es beſtimmt iſt, eines Auslegers nicht bedürfen, leicht aber vielfach eines Erklärers. Zum Theil habe ich in den Anmerkungen das Amt dieſes letzteren übernommen; allein dieß kann nicht ausreichen. Ich habe namentlich äußerſt wenig gethan für die Vertheidigung meiner eigenthümlichen Sätze, ſelbſt gegen ſolche Einreden, die ich ſicher vorausſehen kann. Allein warum ſollte ich in dieſer Hinſicht mehr thun, wenn es mir doch nur darauf ankam, verſtanden zu werden, und nicht etwa darauf, Recht zu erhalten? Und ſo habe ich mich auch mit geringen Ausnahmen nicht auf Polemik eingelaſſen. Theils weil ich nicht ſehe, daß bei ihr für die Verſtändigung viel herauskommt, theils weil ſie mir individuell widerſtrebt. Im Allgemeinen habe ich Andre nur da herbeigezogen, wo wir uns freundlich begegneten; dann aber Zeugen aus allerlei Volk, die ſich untereinander übel genug vertragen mögen in dieſer Geſellſchaft. Man wolle mir dieß doch nicht als rohen Syncretismus deuten oder als ſchlaffe Unentſchiedenheit und feige, niedrige Buhlerei. Meine Ueberzeugungen ſind ja wohl beſtimmt und unverwaſchen genug, und daß ich mit ihnen

bei keiner von allen unsern Schulen mir Dank verdienen kann, liegt auch am Tage. Aber ich kann mich nun einmal nicht feindselig geschieden fühlen von denen, die einen andern wissenschaftlichen Weg gehen als ich, aber gewiß mit ebenso redlichem Herzen, — ich kann nun einmal Keinen für gemein achten, der sich um die Wahrheit bemüht, nach welchem Meister er sich auch nenne, — ich kann nun einmal in dem tüchtigen Gelehrten welcher Schule auch immer nichts andres erblicken als einen werthen Mitarbeiter an dem großen Bau der Wissenschaft, die ja so unübersehlich vieler nicht nur, sondern auch verschiedenartiger Kräfte bedarf. Wem dieß nicht zusagt, der habe doch nur die Billigkeit, sich in die Seele eines Menschen von so paradoxen Ueberzeugungen wie die meinigen zu versetzen. Soll denn dieser Einsame, der Alles anders denkt als die Andern, und den doch gar nicht gelüstet, etwas Besonderes vor ihnen voraus zu haben, nicht mit herzlicher Freude alle die Fäden festhalten, und wenn sie auch noch so dünn wären, die seine Gedanken irgendwie mit denen Anderer verknüpfen? Das einzige Buch, mit dem ich mich in eine förmliche Polemik eingelassen habe, ist Julius Müllers „Christliche Lehre von der Sünde"; sonderbar genug gerade ein Werk, für das ich, und zwar nicht bloß um seines Verfassers willen, nach einer Seite hin die tiefsten Sympathieen in mir trage. Aber dieß Buch vertritt eine theologische Richtung der Gegenwart, mit der ich mich über einige Hauptpunkte klar auseinander zu setzen hatte, auf so würdige Weise, daß ich mich darauf beschränken konnte, statt aller übrigen mit ihm zu verhandeln.

Daß ich im Allgemeinen auf andere theologische Bearbeitungen der Ethik so wenig Bezug nehme, rührt nicht von einer Geringachtung derselben her. Bei der so ganz abweichenden Anlage meines Buches konnte es nicht anders sein. Ich rechne vielmehr bestimmt darauf, daß nach mehreren Seiten hin meine Arbeit an diesen früheren Schriften eine Ergänzung finden soll,

hauptsächlich in der Pflichtenlehre. So habe ich mich namentlich, nur auf die Aufhellung und Feststellung der ethischen Begriffe bedacht, grundsätzlich alles moralischen Psychologisirens und, was damit eng zusammenhängt, aller ascetischen Ausführungen enthalten. Diese Seiten angehend verweise ich denn hier Ein für allemal ausdrücklich auf die reiche Belehrung, welche andere theologische Sittenlehren darbieten, vor allen die Werke von Reinhard, v. Ammon und v. Hirscher. Desto reichlicher habe ich Schleiermacher benutzt, noch weit öfter als da, wo er ausdrücklich angezogen ist. Es ist mir eine Genugthuung, es hier auszusprechen, wie viel ich ihm verdanke. Die Lehre des großen Mannes ist nicht die meinige, und er würde die meinige gewiß nicht gut heißen; dennoch kann mein Buch vielleicht dazu mitwirken, einige der großen ethischen Grundeinsichten, die in seinem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" niedergelegt sind, und die zur Zeit noch gar nicht die verdiente Würdigung gefunden haben, in allgemeineren Curs zu bringen. Grade daß ich von so wesentlich verschiedenen Prämissen aus in vielen wichtigen Punkten mit Schleiermachers Begriffsbestimmungen mich so nahe berühre, scheint mir von guter Vorbedeutung für mich zu sein.

Es wiederholt sich in dieser Schrift, und zwar mit verstärktem Nachdruck, ein Streitsatz, der schon vor einer Reihe von Jahren in meinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" der allgemeinen Ansicht der Zeitgenossen hart entgegengetreten ist. Konnte ich dort meinen Lehrsatz von dem Verhältniß des Christenthums einerseits zur Kirche und andrerseits zum Staat nur an fremde Vordersätze anknüpfen, so überschaut der Leser hier seinen natürlichen Zusammenhang mit dem organischen Ganzen von Begriffen, dem er angehört und durch das er erst seinen deutlichen und fest bestimmten Sinn erhält, und die Wurzeln, aus denen er mir zugewachsen ist. Schon hierdurch werden sich manche Mißverständnisse vonselbst beheben.

Auch kann der Gang der Dinge unter uns in den letzten Jahren Manchem ein Zeugniß abgelegt haben für die in jenem früheren Buche aufgestellte Theorie und für die Nothwendigkeit, das Christenthum in unsrer Vorstellung nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich an die Kirche zu knüpfen. Mir wenigstens scheinen die jüngsten kirchlichen Ereignisse eindringlich genug die Warnung uns zuzurufen, doch nur nicht das Christenthum mit sich selbst zu verfeinden dadurch, daß wir fortfahren, es gewaltsam mit der Kirche zu identifiziren. Hierüber ist aber freilich eine Verständigung nicht anders möglich als auf der Basis einer klaren Vorstellung von dem Verhältniß zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen, und da glaube ich nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß diese uns noch fehlt. Von der um seiner weitgreifender Consequenzen willen unermeßlichen Wichtigkeit dieses Punkts, grade unter den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart, bin ich tief durchdrungen; möchten meine Bemühungen um seine Aufklärung in irgend einer Weise dem nicht abzuläugnenden Bedürfniß der Zeit entgegenkommen! Möchten sie irgendwie mitwirken zur Verbreitung der Ueberzeugung, daß das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als bloße Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, daß es ein ganzes, volles neues menschliches Leben und Dasein ist, eine ganze neue Geschichte unseres Geschlechts, ja eine ganze neue Periode im Verlauf der Schöpfung dieses irdischen Weltkreises, und daß der Erlöser kein Kleriker oder Pfarrer ist, sondern ein hoheprieſterlicher König.

Mein Buch kommt in der harmlosesten Absicht. Es will Niemandem in den Weg treten, Niemandem sein bisheriges Concept verrücken, sondern es wird sich freuen, unter allseitigem Widerspruch einen stillen Einfluß auf die Umbildung der gangbaren Begriffsfassungen auszuüben. Ich habe das schöne Wort meines unvergeßlichen

Lehrers Daub*) nicht überhört: „Selig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen!“ Ich verlange Niemandem gegenüber Recht zu haben und das letzte Wort zu behalten; nur das verlange ich, daß mir das Recht nicht bestritten werde, für meine Person bei keinem andern Denken Befriedigung zu finden als bei einem Denken aus Einem Stück und Guß, welches der Natur der Sache nach nur ein streng speculatives sein kann. Ich weiß sogar positiv, daß ich Unrecht habe, weil ich ja auch im glücklichsten Falle doch immer nur einen Tropfen aus dem Meere geschöpft haben kann. Wenn also etwa ein Leser — nach der Zuversicht urtheilend, mit der die Entdecker der philosophischen Systeme ihr Werk zu betrachten pflegen, — mich fragen würde, ob ich denn selbst wirklich volle Befriedigung für mein Denken finde in meinen Sätzen: so könnte ich nur lächeln. Wehe, mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben als mein Begriff von ihnen! Ja wohl! nur eine höchst relative Befriedigung finde ich selbst in der hier dargelegten Lehre; aber doch eine spezifische, doch eine Art der Befriedigung wie in keinem andern Systeme, und dieses System haftet doch wenigstens in meinem Bewußtsein, wohin ich es mit keinem sonst habe bringen können.

Der dritte und letzte Band, die Pflichtenlehre enthaltend, soll, so Gott will, in Kurzem nachfolgen. In ihm werde ich meine practische christliche Lebensansicht in ihrer bestimmten Anwendung auf die Gegenwart ihren Grundzügen nach darzustellen haben. Ich werde dabei oft auch mein individuelles Urtheil aussprechen müssen, und dazu wünschte ich allerdings, um nicht unbescheiden zu werden, vorher ausdrücklich die Erlaubniß meines Leserkreises einholen zu können.

*) System d. theol. Moral, I, S. 298.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Einleitung, ...	1—204
Erſtes Hauptſtück: Allgemeiner Begriff der theologiſchen Ethik, §. 1—5, ...	1—44
Zweites Hauptſtück: Grundlegung der theologiſchen Ethik, §. 6—87, ...	45—194
Drittes Hauptſtück: Methode und Eintheilung der theologiſchen Ethik, §. 88—92, ...	195—204
Erſter Theil: Die Güterlehre	205
Erſte Abtheilung: Das höchſte Gut als abſtractes Ideal, abgeſehen von Sünde und Erlöſung	207
Erſter Abſchnitt: Das Weſen des ſittlichen Proceſſes, §. 96—118, ...	211—234
Zweiter Abſchnitt: Die ſittliche Ausrüſtung des Menſchen, §. 119—192, ...	235—312
I. Das vorſittliche Sittliche, §. 119, ...	235—236
II. Die Individualität, §. 120—143, ...	236—256
III. Die Grundbeſtimmtheiten des menſchlichen Einzelweſens als ſittliche (im engeren Sinne des Worts) und als religiöſe, §. 144—154, ...	256—273
IV. Die inneren Verhältniſſe der menſchlichen Perſönlichkeit in ihrer Entwickelung, §. 155—170, ...	273—291

Seite

V. Das Verhältniß des menſchlichen Einzelweſens zur äußeren materiellen Natur und zu ſeiner Auſſenwelt überhaupt, §. 171—186, ... 291—304

VI. Das Verhältniß der Perſönlichkeit zur materiellen Natur im menſchlichen Einzelweſen, §. 187—192 . 304—312

Dritter Abſchnitt: Die ſittliche Function, das Handeln, §. 193—244, ... 313—379

Vierter Abſchnitt: Die ſittliche Gemeinſchaft, §. 245—474, 380

Erſtes Hauptſtück: Der Begriff der ſittlichen Gemeinſchaft, §. 275—291, ... 380—430

Einleitung.

Erſtes Hauptſtück.

Allgemeiner Begriff der theologiſchen Ethik.

§. 1. Die Sittenlehre oder die Ethik überhaupt iſt die Wiſſenſchaft von dem Sittlichen im weiteſten Sinne dieſes Worts, in welchem es beides, das Sittlich-Gute und das Sittlich-Böſe unter ſich befaßt.

Anm. 1. Eine Haupturſache des unläugbaren Zurückbleibens der Ethik, als philoſophiſcher wie als theologiſcher, hinter den meiſten übrigen philoſophiſchen und theologiſchen Disciplinen liegt augenſcheinlich in der Unklarheit, über die man bei der Feſtſtellung ihres Objects nicht hinauszukommen pflegt. Das Hergebrachte iſt, daß man als den Gegenſtand der Sittenlehre den Willen angibt, das menſchliche Wollen und Handeln, daſſelbe im Gegenſatz gegen das Denken und Erkennen, gegen die Vernunft genommen. Hiermit nun verwirrt ſich ſofort alles. Denn jene Unterſcheidung von Wille und Vernunft, von Wollen und Denken, von Handeln und Erkennen, in dem Sinne, in welchem ſie gemacht wird, iſt eine durchaus ſchiefe. Die Vernunft iſt ſo gut ein Sittliches wie der Wille, das Denken und Erkennen iſt ſelbſt weſentlich ein Handeln, und zwar ein ſittlicher Act, ein Act, der beſtimmt unter die ſittliche Beurtheilung fällt, wie jeder aus ſeiner eigenen Praxis wiſſen kann. Der ganze Gegenſatz zwiſchen dem Intellectuellen und dem Sittlichen beruht auf völlig unklaren Begriffen, ſo wohl gegründet auch der zwiſchen dem Theoretiſchen und dem Practiſchen iſt. Das Object der Sittenlehre kann ſchon ihrem Namen zufolge nichts andres ſein als das Sittliche. Aber wenn man nun auch davon ausging, ſo verlor man doch die richtige Spur ſogleich wieder, indem man dieſes Sittliche arglos ohne

weiteres mit dem Sittlichguten identifizirte. So kann aber in Wahrheit das Sittliche, von dem die Ethik die Wissenschaft sein will, nicht gemeint sein. Ihr Gegenstand ist das Sittliche überhaupt, das Sittliche sensu medio, das Sittliche nicht bloß wie es das Sittlichgute, sondern auch wie es das Sittlichböse ist, nicht die Tugend allein, sondern ebenso auch das Laster u. s. w. Der generische Begriff des Sittlichen ist es, worauf es in ihr vor allem andern ankommt. Uebersieht man dies, so hat man sich mit dem ersten Schritte den wirklichen Zugang zu ihr unwiederbringlich abgeschnitten. Es kann jetzt nur leere Worte geben, wirkliche Begriffe sind Ein für allemal ausgeschlossen. Denn nun mag man sich noch so sehr mit der Untersuchung des Sittlich-Guten abmühen, die richtige Einsicht in die Natur desselben ist eine reine Unmöglichkeit, so lange man den Begriff des Sittlichen überhaupt nicht kennt. Die differentia specifica für sich allein kann ja keinen Begriff zur Klarheit bringen, ohne den conceptus genericus, von dem sie nur die nähere Bestimmung ist, und ohne dessen Unterlage sie haltungslos in der Luft schwebt. Nach diesem aber wird auch gar nicht einmal nur gefragt, oder wo dieß ja geschieht, da befriedigt man sich mit einer Antwort, die gar keine ist. Denn diese Frage liegt allerdings zum Grunde, wenn z. B. v. Ammon (Handbuch der chr. Sittenlehre, I, S. 5, d. 1. A.) sagt: „das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetz im Allgemeinen heißt Sittlichkeit überhaupt", und dann von dieser die „Sittlichkeit im engeren Sinne" (eben die gute Sittlichkeit) unterscheidet. Aber was hilft die Frage, wenn der Fragende sich mit dem leeren Schein einer Antwort abfindet? Denn der eben zu erklärende Begriff kehrt ja in der Erklärung unmittelbar wieder. Oder ist nicht Sittengesetz eben = sittliches Gesetz, und kann man wissen, was Sittengesetz ist, wenn man nicht weiß, was Sittlich und Sitte bedeutet? Davon ganz abgesehen, daß in jener Definition auch der Begriff der „Handlung" sehr zur Ungebühr als unmittelbar klar vorausgesetzt wird. Welches tiefe Dunkel in Beziehung auf diesen Punkt auf dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein ruht, da-

von zeugt besonders der Umstand, daß der ungeheuere Fortschritt gar nicht einmal die Aufmerksamkeit auf sich zog*), den Schleiermacher damit machte, daß er zuerst einen bestimmten Begriff des Sittlichen überhaupt aufstellte. Nur war der Gewinn, den man sich von dieser entscheidenden Wendung der Aufgabe versprechen durfte, bei der Art, wie Schleiermacher diese löste, wieder ein illusorischer. Denn sein generischer Begriff des Sittlichen vermochte das Sittlichböse nicht mit in sich aufzunehmen, und war somit factisch doch wieder nur der spezifische Begriff des Sittlichguten. Ist das Sittliche in genere „das Einssein der Vernunft und der Natur," so kann es freilich ein Sittlichböses überall nicht geben, sondern alles Sittliche ist schon als solches ein Gutes; und so giebt es denn für Schleiermacher'n erklärtermaßen (s. System der Sittenlehre [Ausgabe von Schweizer] S. 52. ff.) durchaus kein wissenschaftlich construirbares Sittlichböses, sondern nur ein empirisches.

Anm. 2. Die Hegelsche (auch von Stahl**), nur mit wesentlichen Modificationen, adoptirte) Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit ist allerdings in der Sache wohl begründet; allein die Aufnahme dieses Hegelschen Sprachgebrauchs in die Wissenschaft würde die eben gerügte Identifizirung der einzelnen species des Sittlichguten mit dem genus des Sittlichen überhaupt nur auf eine neue Weise verewigen. Jene Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit auch zu einer Unterscheidung von Moral und Sittenlehre oder Ethik auszudehnen, nach Michelets Vorgang, scheint vollends unthunlich.

§. 2. Die Theologie kann den Begriff des Sittlichen nicht von der Philosophie zu Lehn nehmen, sondern sie muß ihn aus ihren eigenen Mitteln erzeugen. Er muß sich für sie

*) Auch Reuter in der Abhandlung „Über Schleierm. ethisches System u. dessen Verhältniß zur Aufgabe der Ethik jetziger Zeit" (in den Theoll. Studien u. Kritiken, 1844, H. 3,) berührt ihn mit keinem Wort.

**) Philos. des Rechts, II, 1, S. 79 ff. (2. A.)

auf dem Wege theologiſcher Speculation ergeben, alſo innerhalb der ſpeculativen Theologie, welche einen weſentlichen Haupttheil im Syſtem der theologiſchen Disciplinen bildet neben den beiden andern Haupttheilen, der hiſtoriſchen und der practiſchen Theologie. Nur von ihr aus läßt es ſich zu einer theologiſchen, d. h. gleich ſehr religiöſen und wiſſenſchaftlichen, Ethik gelangen.

Anm. 1. 1) Wenn die Ethik die Wiſſenſchaft vom Sittlichen iſt, ſo muß ihre allererſte Sorge die ſein, ſich des Begriffs dieſes Sittlichen zu verſichern. Woher nun nehmen wir denſelben? Nämlich innerhalb der Theologie und ohne über ihre Grenzen hinauszugreifen; denn unſere Aufgabe iſt ja eine theologiſche Ethik. Wirkliche, eigentliche (d. h. vollſtändig fertige) Begriffe nun können überhaupt nur auf ſpeculativem Wege gefunden werden; denn das ſpeculative Denken allein iſt das Denken in der ſtrengen Form des Denkens. Das bloß reflectirende Denken bringt es wohl zu Definitionen, nicht aber zu eigentlich vollendeten Begriffen, weil nicht zu einem organiſchen Syſtem von Begriffen. Denn vereinzelte Begriffe ſind gar keine wirklichen Begriffe. Ihrem Begriff ſelbſt zufolge iſt allein die Speculation das Denken aus dem Ganzen, aus Einem Stücke, — das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen und deshalb das ſchlechthin einheitliche Denken. Erſt dieſes aber iſt das wirklich vollendete Denken und bringt es zu einem Syſtem von Gedanken*). Und eben deshalb iſt das Speculiren ein ſchlechthin unumgängliches Lebensbedürfniß des denkenden Geiſtes. Bei der Speculation nun pflegt man ſofort an die Philoſophie zu denken, und ausſchließlich an ſie; ſo verſtänden aber würde unſere Forderung, den Begriff

*) Es muß befremden, wenn Stahl, a. a. O., S. VIII, es als „die geiſtige Krankheit des Zeitalters" bezeichnet, „ſich die Totalität der Dinge in einem geſchloſſenen Syſteme zurecht legen zu wollen." Was kann denn das wiſſenſchaftliche Denken überhaupt noch wollen, wenn es ſich dieſes Ziel nicht ſetzen darf? Dafür, daß es in der Ausführung bei bloßen Approximationen an das Gelingen bleibt, iſt ſchon von ſelbſt geſorgt.

des Sittlichen speculativ zu ermitteln, in der That sehr bedenklich erscheinen müssen. Denn ein von der Philosophie entlehnter Begriff des Sittlichen wäre jedenfalls kein theologischer und innerhalb der Theologie, die bei aller Anerkennung der Philosophie doch ihr gegenüber, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, über ihrer Selbständigkeit halten muß, nicht legitimirt. Was könnte uns auch dafür Bürgschaft leisten, daß wir mit einem solchen Begriff des Sittlichen nicht etwa der Theologie fremdartige und ihr widersprechende Elemente in sie einschwärzen? Allein es ist ein bloßes Vorurtheil, wenn man nur von einer philosophischen Speculation weiß. An sich ist ebensowohl eine theologische denkbar; und bestimmt an diese haben wir uns hier, wie in allen ähnlichen Fällen, zu wenden. Der Begriff dieser theologischen Speculation will vor Allem zur Klarheit gebracht sein. 2) Das speculative Denken überhaupt steht dem bloß reflectirenden (und raisonnirenden) gegenüber*). Sie unterscheiden sich dadurch, daß dieses aposteriorisch verfährt, jenes aprioriſch, dieses empirisch beobachtend und dialectisch kritisch, jenes (denn so stellt sich der Gegensatz) constructiv. Das reflectirende Denken muß sein Object gegeben haben, sei es nun als ein nur erst wahrgenommenes und noch gar nicht gedachtes oder als ein bereits gedachtes, als den schon vorhandenen Gedanken eines Dinges, und es ist eben Nachdenken über dieses (gegebene) Object, nicht Selbstdenken desselben**); — das speculirende erzeugt sich selbst seine Gedanken, es entwickelt sie mit innerer logischer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus, einen aus dem anderen entfaltend, und erbaut sich so aus sich selbst ein in sich geschlossenes System von Gedanken, die unter einander

*) Eben die gegenwärtigen Erörterungen und überhaupt dieses ganze erste Hauptstück unsrer Einleitung sind ein Beispiel des bloß reflectirenden Denkens, das zur Veranschaulichung seines Begriffs dienen kann. In der Ethik selbst werden wir in den §§. speculativ verfahren, in den Anmerkungen reflectirend, wenigstens im Allgemeinen.

**) Das reflectirende Denken hat die Namen für seine Begriffe vor diesen selbst, das speculirende hat diese vor jenen.

im Verhältniß organischer Zusammengehörigkeit stehn, und sich gegenseitig mit absoluter Nothwendigkeit fordern, so daß in jedem einzelnen implicite alle übrigen und das Ganze selbst schon mitgesetzt sind. Dieß System von aprioriſch erzeugten Gedanken muß, wenn die Speculation gelungen sein soll, allerdings das schlechthin entsprechende gedankenmäßige Bild des Universums (im allerweitesten Sinne des Worts, selbst Gott mit einbegriffen,) sein; aber die speculirende Arbeit selbst nimmt gar keine Rücksicht darauf, daß und ob es ein solches daseiendes Universum gibt, und wie die Begriffe, welche sie construirt, sich zu dieser Wirklichkeit verhalten, sondern folgt, ohne seitwärts zu blicken, weder zur Rechten noch zur Linken, lediglich der logischen Nöthigung, mit welcher der jedesmal gewonnene Begriff vermöge seines Verhältnisses zu allen übrigen aus seiner inneren Fruchtbarkeit heraus neue Begriffe gebiert, und so selbst das Denken über sich hinaustreibt, so lange bis diese continuirlich sich fortführende Reihe von Begriffen eben auf diesem Wege selbst in ihrem Anfang zurückkehrt, und so der Kreis der Begriffe sich zum vollendeten System in sich abschließt. Erst jetzt kehrt der speculirende Denker seinen Blick aus sich heraus auf die auch ihm empiriſch gegebene Wirklichkeit, um den Gedankenbau, welchen er unabhängig von ihr aufgeführt, mit ihr zu vergleichen, und sich die Richtigkeit desselben durch diese Vergleichung zu bewähren; aber eben damit ist er auch schon aus dem Speculiren herausgetreten und in das Reflectiren übergegangen. Die Nothwendigkeit einer solchen *Probe* seiner Speculation erkennt er unbedingt an; aber von der Speculation selbst unterscheidet er das reflectirende kritische Verfahren scharf, durch welches allein jene Probe sich bewerkstelligen läßt, und von ihr selbst hält er dasselbe sorgfältigst fern. Er gesteht der empiriſchen Wirklichkeit aufrichtig zu, daß seine Speculation allemal im Unrecht ist, sobald ihr Gedankengebäude in ihr nicht wieder zu finden ist; aber er beharrt ihr gegenüber dabei, daß er sein speculatives Geschäft mit für sie schlechthin verschlossenen Augen zu vollziehen habe. Er folgert aus einer solchen Nichtzusammenstimmung zweifellos, daß er *unrichtig* speculirt habe;

aber er kann seinen Fehler in nichts andrem suchen als in einer Abirrung von der Strenge seines Gehorsams gegen das logische Gesetz. Er zerschlägt schonungslos und ohne sich zu bedenken sein mühsam errichtetes Begriffsgebäude in demselben Augenblick wieder, in welchem er sich von dem wirklichen Widerspruch zwischen ihm und der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit überzeugt; aber wenn er nun an den Aufbau eines neuen haltbareren geht, so bleibt er — sofern nämlich das Bedürfniß der Speculation in ihm noch fortlebt, — bei seiner alten Weise, nur in sich selbst, oder richtiger, nur in sein Denken hineinzublicken, gleich als gäbe es keine Welt um ihn her, ja überhaupt gar nichts außer seinem Denken. (Vgl. auch unten §. 157.) Er ist weit entfernt von dem thörichten Hochmuth, der das reflectirende Denken geringschätzt; denn er kennt es als die einzige Schule, in der sich die Tüchtigkeit zum Speculiren erwerben läßt und die Bildung des Selbstbewußtseins mittelst seiner Bereicherung, ohne welche es gar nicht wirklich zur Speculation kommt, die nie die Sache eines hohlen Kopfs ist; aber um der Klarheit des Denkens willen hält er nichts desto weniger darüber, daß beide Weisen des Denkens, die reflectirende und die speculirende, wesentlich verschiedene sind, grade um die Unentbehrlichkeit beider behaupten zu können. Er weis auch gar wohl, daß sie sich nicht so auseinanderhalten lassen, daß sich nicht auch in das Speculiren das Reflectiren mit einmischen müßte. Dieß kann dem der Speculation wirklich mächtigen nicht in den Sinn kommen, da ja auch die dialektische Operation (d. h. die Kritik der gegebenen Gedanken nach ihrer rein formellen Seite) ein reflectirendes Verfahren ist (denn sie setzt einen gegebenen Gedanken voraus), ohne sie aber die Speculation keinen Schritt vorwärts kommt; allein in dieser Verknüpfung des Reflectirens mit dem Speculiren erkennt er eben ein Sich selbst unterbrechen der Speculation durch die Reflexion, und so sehr er auch ein solches selbst fordern muß, so verlangt er doch zugleich, daß der Denker selbst ein klares Bewußtsein habe um sein Hinüberschreiten aus der einen Weise der Denkthätigkeit in die andre, und

proteſtirt gegen jede Vermiſchung beider Verfahrungsweiſen, und zwar im eignen Intereſſe beider. Auch wird wohl kein geſunder ſpeculativer Kopf auf den läppiſchen Wahn verfallen, das es ihm mit ſeiner Speculation wirklich gelingen könne, das Univerſum vollſtändig und richtig in Begriffen nachzubauen. Der müßte nicht nur auf lächerliche Weiſe von ſich ſelbſt groß, ſondern auch beklagenswerth klein von dem Univerſum und namentlich auch von dem Menſchen und dem menſchlichen Denken ſelbſt denken, der ſich mit einer ſolchen kindiſchen Hoffnung bethörte. Das klare und lebhafte Bewußtſein um die Incommenſurabilität ſeiner Aufgabe für ſein individuelles ſpeculatives Vermögen iſt die einem verſtändigen Manne, der an das Speculiren geht, einzig natürliche Gemüthsſtellung. Aber dieſe Incommenſurabilität für ſein eignes individuelles Denken iſt ihm nicht auch eine Incommenſurabilität für das menſchliche Denken überhaupt. Dieſe letztere läugnet er vielmehr unbedingt. Der einzelne Menſch — dieß iſt ſein Bekenntniß — kann die Aufgabe der Speculation nimmermehr befriedigend löſen, die Menſchheit kann, muß und wird ſie befriedigend löſen. Mit unbedingter Gewißheit weiß er, indem er die Hand anlegt an die ſpeculative Arbeit, (grade wie er daſſelbe auch weis, wenn er auf die Erfahrung und die Reflexion über ſie ausgeht,) daß es ihm mit ihr nicht wirklich gelingen wird, daß ihr Ertrag ein keineswegs wirklich befriedigender ſein wird, ja nicht einmal ein wenigſtens ihm ſelbſt vollſtändig genügender, ſo daß er unbedingt bei ihm ſtehen bleiben könnte; aber dieß verdirbt ihm den Muth und die Luſt nicht. Was er nicht zu leiſten vermag, ſagt er ſich, werden ſchon Andre nach ihm leiſten, Geduld wird endlich ſchon zum Ziele führen. Je höher die Sache, die es gilt, über ihn hinausragt, deſto mehr iſt ſie ſeiner aufopferungsvollſten Anſtrengung und ſeiner rückhaltloſeſten Hingebung an ſie werth, deſto lieber, mit deſto mehr Vollgefühl dient er ihr. Er wird nicht einmal ſich ſelbſt genugthun, wohl aber ſeinem Beruf. Der Fortſchritt, den die Erkenntniß der Wahrheit durch ſeinen Dienſt machen wird, wird im allerbeſten Falle ein unendlich kleiner ſein; aber er verachtet auch den kleinſten Fort-

schritt nicht, wohl wissend, daß die großen Fortschritte sich nur aus vielen kleinen zusammensetzen, und hält sich nicht für zu gut, um die Mühe seiner Erringung über sich zu nehmen. Tief überzeugt davon, daß alles unser Wissen Stückwerk ist, setzt er doch an die Förderung desselben seine ganze Kraft. Er weis, daß es sich für ihn um nichts weiter handelt, als um eine kleine Annäherung an die volle und reine Erkenntniß der Wahrheit; aber er zweifelt nicht daran, daß sich auf diesem Wege langsamer, kaum merklicher Annäherung das Ziel wirklich erreichen läßt, wenn auch erst noch so spät, und so hält er sich gleich fern von dem knabenhaften Vertrauen auf die Untrüglichkeit des eignen Wissens und von der trägen und ebenso unmännlichen Verzweiflung an der Möglichkeit eines wirklichen Wissens, unter welche sich die denkenden Geister zu allen Zeiten gewöhnlich getheilt haben, und die beide der Wissenschaft gleich verderblich sind. 3) Die gangbare Annahme ist, daß die Speculation schlechthin voraussetzungslos anfängt, mit nichts, und die vorige Exposition ihres Begriffs könnte diese Ansicht noch ausdrücklich zu bestätigen scheinen. In diesem Falle, das räumen wir vorweg ein, wäre ein Unterschied zwischen der theologischen Speculation und der philosophischen, wie wir ihn behauptet haben, undenkbar. Aber wir läugnen es zuversichtlich, daß jene Voraussetzungslosigkeit im Begriff der Speculation liegt. Wo gäbe es auch sonst in der Wirklichkeit einen Speculirenden oder hätte je einen solchen gegeben? Denn die Prätension der Voraussetzungslosigkeit ist noch nicht diese selbst. Sogar die Unmöglichkeit derselben behaupten wir kühnlich. Aus nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit nichts; es ist das Majestätsrecht Gottes allein, aus nichts etwas zu machen. Aber wo bekämen wir auch jenen voraussetzungslosen Menschen her, der zum Speculiren gefordert wird, unter uns, die wir alle nicht Anfänger eines absolut neuen Werks sind, sondern nur Fortsetzer eines von einer langen Vergangenheit her überkommenen? Der schlechthin voraussetzungslose wäre der schlechthin leere. Aber einen solchen kann es nicht geben; denn jedes des Denkens fähige Subject hat eine Geschichte hin-

ter sich und zugleich unter sich, als Fundament, auf dem allein es Bestand hat, auf dem allein auch es einen Ansatz nehmen kann für sein Denken, — seine eigne bisherige kleine Geschichte und die große Geschichte unsers Geschlechts, in die es mit jener organisch hineinverflochten ist. Je unablöslicher sein Selbstbewußtsein auf dieser doppelten Geschichte ruht und je vollständiger es von ihr getragen wird, desto tüchtiger ist das menschliche Individuum zum Denken überhaupt und zum Speculiren insbesondre; aber *mit desto mehr* fängt es auch seine Speculation an. Sagen wir also lieber umgekehrt: mit jemehr die Speculation anfängt, desto mehr kommt bei ihr heraus. Die Erfahrung steht offenbar auf unsrer Seite, wir mögen nun unter dem speculirenden Subject ein Individuum befassen oder eine ganze Generation, ein ganzes Volk, eine ganze Zeit. Wenn nun so die Speculation nicht mit nichts anhebt, so kann sie doch allerdings, wenn sie ein *aprioriſches* Verfahren sein soll, nicht mit der *Totalität* des Gegebenen anheben, sondern nur mit *einem einzigen* Datum, einem solchen nämlich, in welchem implicite bereits alles mitliegen muß. Sie muß von der unmittelbaren Gewißheit des Gegebenen abstrahiren; aber wenn ihr gar nichts als *unmittelbar* gewiß übrig bleibt, so kann sie eben auch zu gar keinem Anfang kommen, weil ihr jedes δός μοι ποῦ στῶ fehlt. Sie muß schlechterdings schon von Haus aus irgend ein Kapital besitzen, das sie anlegen und mit dem sie ihre Handelschaft treiben kann. Irgend etwas muß sie also haben, was ihr *unmittelbar ſchlechthin gewiß* ist; aus diesem *Einen* aber muß sie *alles übrige*, mit Einem Wort das Universum, erst ableiten und für das Selbstbewußtsein vermitteln, denn sonst würde ja ihrem Wissen die Einheit fehlen, d. h. eben das Characteristische des Wissens, zugleich mit der Einheit des Princips. Und so ist denn die Stellung, welche der Speculirende einnimmt, wesentlich diese, daß er sich auf dasjenige Datum seines Bewußtseins schlechthin zurückzieht, welches für ihn die unmittelbarste Gewißheit hat, und alle übrigen etwaigen Data seines Bewußtseins verhängend und vorläufig dahin gestellt lassend, *aus jenem allein, ledig-*

lich kraft der demselben einwohnenden inneren Dialektik, unter einstweiliger völliger Abstraction von aller Erfahrung, das Universum herausconstruirt. Dieses Urdatum muß für das Denken die logische Nöthigung enthalten, bei ihm nicht stehn zu bleiben, es nicht so zu belassen, wie es unmittelbar gegeben ist, sondern über es hinauszugehn, — es muß vermöge der ihm immanenten Dialektik eine zusammenhängende Kette von Begriffen aus sich hervortreiben, die nicht früher abreißt bis sie in ihren Anfang zurückkehrt, und sich so in sich selbst zu einem wirklichen Begriffssystem abschließt, in welchem das Universum begrifflich beschlossen liegt. Der Act, von welchem die Speculation ihren Auslauf nimmt, ist also kein speculativer, sondern ein Act der Reflexion, weil ein dialektischer. 4) Ist es nun gleichgültig, welches einzelne aus der Masse der Data seines Bewußtseins der Speculirende herausnimmt, um auf ihm seinen Standort und von ihm aus seinen speculativen Anlauf zu nehmen? Ist die Wahl desselben in seine Willkür gestellt? Gewiß nicht. Es muß ja das wirkliche Urdatum des Selbstbewußtseins sein, ein ihm wirklich unmittelbar gewisses, und zwar dieß mit Recht, nicht bloß zufälliger-, sondern nothwendigerweise, nicht bloß subjective, sondern objective. Auf dasjenige Datum des menschlichen Bewußtseins also muß die Speculation schlechterdings zurückgehen, und von ihm aus muß sie ihre Construction anheben, dessen unmittelbare unbedingte Gewißheit für uns die absolute Bedingung des Denkens überhaupt ist. Dieß aber ist nichts andres als das menschliche Bewußtsein selbst in seiner absoluten Reinheit, d. h. nach vollständiger Abstraction von jedem bestimmten Object und Inhalt desselben, d. i. das rein subjective Selbstbewußtsein. Wenn, wie wir vorhin sagten, die wesentliche Aufgabe der Speculation die ist, alles unmittelbar gegebene oder das Universum überhaupt für das Selstbewußtsein zu vermitteln: so muß ja doch eben dieses Selbstbewußtsein selbst ein unmittelbar gewisses für uns sein*); aber auch nur dieses rein subjective Selbst-

*) Womit aber keineswegs etwa ausgeschlossen sein soll, daß diese un-

bewußtsein darf uns unmittelbar gewiß sein, und durchaus keinen anderen festen Boden für den denkenden Aufschwung haben wir vonvornherein unter unsern Füßen. Es ist schlechterdings das Selbstbewußtsein und nur dieses, von dem aus die Speculation ihren Weg anzutreten hat. Dieses muß sie schlechterdings voraussetzen (ohne diese unmittelbare Selbstgewißheit des Denkens ist überhaupt kein Denken möglich,), aber auch nur dieses, und sonst nichts, darf sie voraussetzen; aus ihm heraus, und allein aus ihm, hat sie den vollständigen Gedanken des Universums mit dialektischer Nothwendigkeit sich entwickeln zu lassen. In der That ist auch die speculative Philosophie, seitdem sie sich in ihrer Reinheit (d. h. in klarer Scheidung von der Theologie und der Theosophie, s. unten,), constituirt hat, d. i. die moderne speculative Philosophie, immer so verfahren, in allen ihren Schulen. Es ist immer eine leere Prätension gewesen, wenn sie auch das Selbstbewußtsein nicht vorauszusetzen behauptet hat, und was sie als den letzten Ankergrund aller Gewißheit der begreifenden Erkenntniß vorausgesetzt hat, ist wenigstens thatsächlich nie etwas andres gewesen als das reine Selbstbewußtsein. Das Cogito, ergo sum, bildet das Fundament aller modernen philosophischen Speculation. 5) Hiermit scheint nur von einer neuen Seite her und um so evidenter die Möglichkeit eines Unterschiedes zwischen der theologischen und der philosophischen Speculation abgeschnitten zu sein. Denn wenn derselbe doch unmöglich in einem Unterschiede der Methode beider liegen kann, da ja die speculative Methode eine speculative grade nur dadurch ist, daß sie nur Eine ist, d. h. die schlechthin objectiv nothwendige, die durch das immer sich selbst gleiche logisch-dialektische Gesetz, und allein durch dieses, schlechthin gebundene: so konnte sich für einen Unterschied beider Speculationen ja nur insofern eine Aussicht eröffnen, als eine Verschiedenheit der unmittelbar gewissen Urdata des Bewußtseins, von welchen beide

---

mittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins von sich selbst hintennach selbst wieder für dasselbe zu vermitteln (zu deduciren) ist, — nämlich indem sie in der Construction des Systems selbst als wesentliches begriffsmäßiges Moment an ihrem eigenthümlichen Ort hervortritt.

ausgehen möchten, denkbar erschien. Auch diese Möglichkeit scheint aber jetzt wieder völlig verschwunden zu sein, wenn es ja allein das rein subjective Selbstbewußtsein ist, worauf die Speculation sich von vornherein stellen darf. Indeß so vollständig ist unsre Sache keineswegs schon verloren. Allerdings ist uns nur das subjective Selbstbewußtsein mit schlechthin unmittelbarer Gewißheit gegeben; aber dieses subjective Selbstbewußtsein selbst ist wesentlich nicht bloß Selbstbewußtsein als solches, sondern zugleich religiös bestimmtes Selbstbewußtsein, mit Einem Wort Gottesbewußtsein (s. unten §. 107 f. 112. 113). Das religiöse Subject kennt in seiner Erfahrung sein Selbstbewußtsein gar nicht als schlechthin reines oder als rein subjectives, sondern sein Selbstbewußtsein ist immer unmittelbar zugleich mit einer objectiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich mit der religiösen. Es ist sich seiner selbst nie anders bewußt als so, daß es sich zugleich seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist, und sein Selbstbewußtsein ist daher als Gottesbewußtsein seiner selbst eben so unmittelbar schlechthin gewiß, wie es rein als solches (als rein subjectives Selbstbewußtsein) seiner selbst unmittelbar schlechthin gewiß ist. Dieß mag controvers sein und deshalb als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen; aber innerhalb unsers Bereichs, des theologischen, auf dem Gebiet der Frömmigkeit ist es nicht controvers und keine willkürliche Voraussetzung. Wir wehren es keinem, die Realität der Frömmigkeit selbst in Abrede zu stellen, und sie für eine bloße Selbsttäuschung zu erklären, wir bescheiden uns gern unsres Unvermögens, die Skepsis in ihrer Richtung auf die Frömmigkeit zu widerlegen, und den, der ohne Frömmigkeit ist, sei es nun daß er sich noch nicht bis zu ihr erhoben hat oder daß er sie überflogen zu haben meint, eines andern zu überzeugen, aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es auch grundsätzlich hier nicht zu thun. Eine Theologie kann es nur geben unter der Voraussetzung der Frömmigkeit und der Anerkennung ihrer Berechtigung. Daß es für den Unfrommen, zumal den grundsätzlich Unfrommen, für alle die, welche die Fröm-

migkeit nicht als eine eigenthümliche, d. h. näher als eine selbständige, in sich selbst begründete Bestimmtheit des menschlichen Seins anerkennen, eine eigenthümliche theologische Speculation nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann, versteht sich so sehr von selbst, daß wir von allen solchen billig erwarten dürfen, sie werden uns nicht die Beschränktheit zutrauen, uns einzubilden, daß unsre Erörterungen auch ihnen haltbar erscheinen könnten. Ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben, und sie können nicht anders als uns belächeln. Auch müßten wir selbst die Frömmigkeit schlecht kennen, wenn wir uns vorsetzen wollten, sie ihnen einzureden und anzudemonstriren. Aber es gibt auch noch solche, denen die Frömmigkeit eine schlechthin gewisse und zwar schlechthin unmittelbar gewisse Thatsache ist, und zu diesen allein reden wir hier. Unmittelbar gewiß ist ihnen die Realität der Frömmigkeit eben daher, von woher überhaupt alle unbedingte unmittelbare Gewißheit abfließt, aus der eignen unmittelbaren Erfahrung. Sie leben in wirklicher Gemeinschaft mit Gott, und erfahren unmittelbar die eigenthümliche Verschiedenheit dieser religiösen Bestimmtheit ihres Lebens von allen übrigen Bestimmtheiten desselben: und so ist es ihnen denn ebenso unmittelbar gewiß, daß es wirklich eine Frömmigkeit gibt, d. h. daß sie ein reelles Object hat, daß Gott ist, als ihnen ihr eignes sinnliches Leben unmittelbar gewiß ist. Die Frömmigkeit hat schon wesentlich aufgehört, Frömmigkeit zu sein, sobald sie für ihre Selbstgewißheit eines Beweises ihrer Realität und der ihres Objects bedarf. Das Bekenntniß des Frommen ist: Gott ist mir unmittelbar zugleich gewiß mit mir selbst, weil ich das Gefühl und den Gedanken meiner selbst, das Gefühl und den Gedanken meines Ichs nicht anders fühlen und denken kann als unmittelbar zugleich mit dem Gefühl und dem Gedanken Gottes, das Selbstbewußtsein in mir nicht vollziehen kann ohne unmittelbar zugleich das Gottesbewußtsein in mir zu vollziehn, — oder vielmehr Gott ist mir noch unmittelbarer gewiß als mein Ich, denn erst im Lichte meines Gottesbewußtseins hellt sich mir mein Selbstbewußtsein wahrhaft auf, — Gott ist mir das letzte schlechthin

unmittelbar gewisse, ich bin meiner selbst erst mittelst meiner Gewißheit Gottes wahrhaft gewiß. Ist nun so für den Frommen sein Selbstbewußtsein *als Gottesbewußtsein* oder mit Einem Worte *sein Gottesbewußtsein* das letzte unmittelbar gewisse, so hat er ja an ihm ein Datum, welches er ebenso berechtigt ist, zum Urdatum und zum Ausgangspunkt für ein speculatives Denken zu machen, wie der Nichtfromme oder der wenigstens zunächst von der Frömmigkeit abstrahirende in gleicher Weise mit seinem Selbstbewußtsein *als solchem* verfährt. Beide gehen mit ihrer Speculation von ihrem Selbstbewußtsein aus, aber dieses Selbstbewußtsein ist in sich selbst ein zwiefältiges, je nachdem es entweder in *der* ihm wesentlichen Bestimmtheit genommen wird, die es vermöge des Sich in ihm reflectirens Gottes empfängt, oder unter Abstraction von dieser Bestimmtheit. Wie sich, wenn es überhaupt eine Speculation geben soll, von ihm als *bloßem* Selbstbewußtsein aus kraft seiner immanenten Dialektik das Universum aprioriſch herausconstruiren lassen muß, so auch aus ihm als *Gottes*bewußtsein; ja es leuchtet ein, daß, da dieses in Vergleich mit jenem augenscheinlich das inhaltsvollere ist, das letztere sogar leichter ausführbar sein wird als das erstere. Wohnt dem Selbstbewußtsein als solchem in seiner unmittelbaren Form ein ausreichender dialektischer Impuls ein, d. h. ein dialektischer Impuls, der vollkräftig genug ist, um von ihm aus das Denken durch einen in sich selbst zurückkehrenden Kreis von sich zu einem das Universum erschöpfenden System abschließenden Begriffen hindurch zu treiben: warum sollte nicht auch dem Gottesbewußtsein in seiner unmittelbaren Form ein ebensolcher dialektischer Impuls einwohnen? Wenigstens ist die Sache einer Probe werth. Gibt es nun so doch *zwei* vollkommen, und ebendamit auch vollkommen gleich, berechtigte Punkte, von denen Ein und dasselbige speculative Verfahren ansetzen kann: so gibt es in der That oder kann es wenigstens geben auch eine *doppelte* Speculation. Die eine hebt von dem menschlichen Selbstbewußtsein *als solchem* an, die andre von demselben *als Gottesbewußtsein*, und so ist diese zweifelsohne die *religiöse*, näher,

weil das Speculiren eine wiſſenſchaftliche Operation iſt, die theologiſche, jene aber wird wohl ſelbſt nichts andres ſein wollen als was die philoſophiſche genannt wird. Wie ſie ſich auch immer zu einander verhalten mögen, der Form nach müſſen ſie jedenfalls auseinander fallen; denn ſie gehen, wiewohl nach Einem und demſelben Geſetz ſich fortbewegend, verſchiedene Wege, weil ſie von verſchiedenen Punkten aus ihren Anlauf nehmen; und wahrſcheinlich hört jede von beiden mit dem auf, womit die andre beginnt. Beide conſtruiren das Univerſum (mit Einſchluß Gottes) a priori; die philoſophiſche Speculation denkt und begreift daſſelbe vermöge des Begriffs des Ichs, die theologiſche vermöge des Begriffs Gottes, weshalb ſie denn weſentlich Theoſophie (ſ. unten §. 237) iſt. Die theologiſche Speculation kann nur mit dem Begriff Gottes anfangen, die philoſophiſche, die augenſcheinlich mit ihm nicht anfangen kann, wird wohl mit ihm enden müſſen, wenn anders bei ihr alles in der Ordnung iſt. Die Evidenz beider iſt vollkommen die gleiche. Wenn der Philoſoph der theologiſchen Speculation gegenüber oft genug den Kopf wird ſchütteln müſſen, ſo wird ſich auch der Theolog der philoſophiſchen gegenüber nicht ſeltner in demſelben Falle befinden Nur für denjenigen, für welchen die Vorausſetzung der einen oder der andern Evidenz hat, können auch, ſelbſt bei untadelhafter Strenge des ſpeculativen Verfahrens, die Reſultate derſelben überzeugend ſein. 6) Für den Frommen gibt es alſo wirklich die Möglichkeit einer religiöſen oder näher theologiſchen Speculation. Machen wir uns vor allem ihr Verhältniß zur Frömmigkeit klar, wie es ſich in ihm ſtellt. Zunächſt bedarf ſeine Frömmigkeit durchaus nicht etwa der Speculation als Bedingung ihrer Selbſtgewißheit. Ihrer ſelbſt iſt ſie unmittelbar gewiß, und zwar dem Begriff der Sache nach auf abſolute Weiſe, in concreto aber genau in demſelben Maaße, in welchem ſie wirklich fromm iſt. Um zuverſichtlich an ſich ſelbſt zu glauben, dazu bedarf ſie keines Beweiſes für ihre Wahrheit und verlangt nach keinem. Ja wenn ihr ein ſolcher als Fundament ihres Glaubens dargeboten würde, ſo müßte

sie ihn entrüstet von sich stoßen. Es wäre erniedrigend für sie, wenn man ihr so anmuthete, ihre hohe Selbstständigkeit aufzugeben, und ihre Existenz von irgend einer Demonstration, von dem Geschick oder Ungeschick des denkenden Verstandes abhängig zu machen; und es müßte ihr als ein albernes Unternehmen erscheinen, ihre Gewißheit in Ansehung ihrer selbst von irgend etwas andrem abzuleiten, das doch dem Frommen gewisser sein müßte, als die Wahrheit seiner Frömmigkeit, während grade diese ihm das gewisseste von allem ist, das Licht, in welchem er alle übrigen Dinge erst sicher wahrnimmt. Wohl aber bedarf die Frömmigkeit der Speculation um sich selbst wahrhaft genug zu thun, — namentlich um sich selbst wahrhaft zu verstehen, um auch nach der Seite des Verstandes, des begreifenden Denkens, ganz Frömmigkeit zu sein. Die Frömmigkeit (zumal die christliche) ist wesentlich die Sache des ganzen Menschen; wahrhaft fromm ist nur, wer mit seinem ganzen Menschen fromm ist oder doch es sein will, — also nicht bloß mit allen seinen Empfindungen und Trieben, sondern auch mit allen seinen Sinnen (namentlich auch wie sie Verstandessinne sind) und Kräften (namentlich auch wie sie Willenskräfte sind). Auf der Seite des Selbstbewußtseins ist die Frömmigkeit nun allerdings primitiv Sache der Empfindung, religiöses Gefühl (wie auf der Seite der Selbstthätigkeit Sache des Triebes, Gewissen,); aber einer inneren Nothwendigkeit zufolge kann sie, wofern sie lebenskräftig ist, dabei nicht stehn bleiben. Ohne sich etwa als religiöses Gefühl aufzuheben schreitet sie vermöge ihres eignen inneren Lebenstriebes zum religiösen Denken fort; zunächst allerdings nur zum bloß reflectirenden, zu bloßen religiösen Vorstellungen, dann aber auch zum eigentlich begreifenden, d. h. zum speculirenden, zur religiösen Speculation. Durch diese rechtfertigt sie dann auch ihre ursprünglich, als unmittelbare, nur gefühlsmäßige absolute Selbstgewißheit noch vor dem Verstande, und führt so nachträglich auch noch den Beweis für ihre Wahrheit. Denn alles Beweisen kann ja in nichts andrem bestehen als in der Nachweisung der vollkommenen Zusammenstimmung der

zu beweisenden einzelnen Vorstellung mit allen übrigen und ihres Zusammengehens mit ihnen zu einem organischen Ganzen, oder wenn es sich um den Beweis für die Wahrheit einer Totalität des Bewußtseins handelt, in der Nachweisung, wie dasselbe in der Vielheit seiner besondren Elemente ein schlechthin einheitliches und schlechthin ebenso wohl als vollständig gegliedertes organisches Ganzes bildet. Aber die Frömmigkeit führt diesen Beweis nicht etwa um ihre Selbstgewißheit für sich erst zu begründen, sondern nur um sich die gute Begründung derselben ausdrücklich darzulegen. Die theologische Speculation entspringt so aus einem unmittelbar religiösen Interesse, aus dem unmittelbaren Interesse der Frömmigkeit selbst*), deutlich zu wissen, was alles sie besitzt, welcher unendlich reiche Schatz in der noch schlechthin unterschiedslosen Fülle des in seiner Unmittelbarkeit überschwänglichen frommen Gefühls beschlossen liegt (vgl. 1. Cor. 2, 12). Das Denken, und namentlich das speculirende, ist ihr so ein eigentliches Lebensbedürfniß, — nämlich in demselben Maaße, in welchem in dem religiösen Individuum die denkende Function überhaupt entwickelt ist. Die religiöse Speculation hat also ihr Motiv und ihre Veranlassung durchaus nicht etwa in der religiösen Skepsis, sondern grade umgekehrt in der religiösen unbedingten Plerophorie. Im beglückenden Vollgefühl ihrer absoluten Selbstgewißheit ist sie kühn genug, auch die Speculation als ihr angestammtes Reich zu betrachten, und sich aufzumachen zu seiner Eroberung. In der Begeisterung der freudigsten Selbstzuversicht vertraut sie sich furchtlos ihrem Meere an, gewiß, daß sie in ihm nicht untergehn kann. Daß es ihr mit der Speculation über sich selbst müsse gelingen können, das ist ihr unzweifelhaft bei ihrer unmittelbaren unbedingten Gewißheit von ihrer absoluten Wahrheit; aber eben im Gefühl ihrer Ueberschwänglichkeit sagt sie sich freilich auch, daß es ihr damit nur unter Aufbietung aller Kräfte und nur sehr langsam werde gelingen können. Noch unmittelbarer drängt sich der

*) Das Bewußtsein hierum war das eigenthümlich Große der Gnosis des Clemens von Alexandrien.

Frömmigkeit von einer andern Seite her das Bedürfniß einer religiösen Speculation auf. Sie fordert nämlich wesentlich und unbedingt Gemeinschaft, und zwar unbeschränkte; eine Gemeinschaft der Frömmigkeit aber ist auf die Länge und im Großen, auch schon nach der Seite des Selbstbewußtseins hin, um die es sich hier zunächst handelt, nicht möglich auf der alleinigen Basis des frommen Gefühls. Sie fordert durchaus eine Verständigung derer, welche sie mit einander pflegen, unter sich über das eigenthümliche Wesen der ihnen gemeinschaftlichen Frömmigkeit; diese aber ist dadurch bedingt, daß dasselbe auf einen begriffsmäßigen Ausdruck gebracht werde, was auf wirklich befriedigende Weise nur mittelst der Speculation geschehen kann. 7) Bei dem beschriebenen Verhältniß zwischen der Frömmigkeit und der theologischen Speculation steht jene bestimmt mit unbedingter Auctorität über dieser. Die theologische Speculation soll und will ja wesentlich nichts andres als den dem Frommen unmittelbar schlechthin gewissen Gehalt seines unmittelbaren frommen Bewußtseins, d. i. seines eigenthümlich bestimmten frommen Gefühls, in begriffsmäßiger Form ausdrücken. An diesem Gehalt selbst, den sie nicht zu schaffen, sondern nur denkend zu verarbeiten vermag, will sie nichts ändern, und der Fromme müßte aufgehört haben, der Wahrheit seiner Frömmigkeit unmittelbar gewiß, d. h. eben fromm zu sein, wenn er ihr dieß gestatten könnte. Nur schlechthin durchsichtig für jenen Gehalt soll und will die theologische Speculation die Form des frommen Bewußtseins machen. Sie hat deshalb nothwendig darin ihre Probe, daß in ihren Ergebnissen das unmittelbare religiöse Bewußtsein, das eigenthümlich bestimmte fromme Gefühl, von welchem sie ausging, sich selbst genau wiedererkennt, aber so, daß es sich nun zugleich klar über sich selbst verständigt findet. Die religiösen Vorstellungen, mit denen das fromme Gefühl sich von vornherein umgeben fand, namentlich in der frommen Gemeinschaft, welcher es angehört, können gar wohl unter den Händen der theologischen Speculation zerbrochen und zugrunde gegangen sein, ohne daß dieß schon an und für sich wider diese zeugte; aber das fromme Gefühl,

aus welchem jene frommen Vorstellungen selbst erst wieder hervorgewachsen sind, muß unversehrt geblieben sein unter dem speculativen Proceß, und durch denselben vielmehr nur unbeengten Raum erhalten haben, um frei und froh aufzuathmen und in unverkümmerter Selbstgewißheit sich in seiner ganzen unversieglichen Fülle zu ergießen. Tritt der entgegengesetzte Fall ein, so ist dieß dem speculativen Theologen Beweises genug, daß ihm seine speculative Arbeit mißgeglückt ist, und er steht nicht an, sie augenblicklich wieder zu zertrümmern, so viel saure Mühe sie ihn auch gekostet haben mag. Er kann durch keine Speculation irre werden an der Wahrheit seiner Frömmigkeit, aber auch durch diese nicht an der Speculation. Irre wird er in diesem Falle nur an seiner Speculation. In sein speculatives Verfahren muß sich ein Fehler eingeschlichen haben, nicht aber kann die Aufgabe, die ihn beschäftigte, ihm als an sich unlösbar für die Speculation erscheinen. Denn bei seiner täglichen unmittelbaren Erfahrung von der vollen, inneren Zusammenstimmung und Einheit seines eigenthümlich bestimmten frommen Gefühls muß er es schlechterdings für geeignet halten, sich in den reinen Begriff übersetzen zu lassen; er muß unbedingt an die Möglichkeit glauben, daß sein Gehalt unalterirt in streng begriffsmäßiger Weise wiedergegeben werde. (Unsre Voraussetzung ist nämlich hier überall eine solche bestimmte Stufe der Frömmigkeit, die noch nicht in den Proceß ihrer inneren Wiederauflösung eingetreten ist, sei es nun objectiv in der religiösen Gemeinschaft, oder subjectiv in dem Individuum, welches letztere übrigens in diesem Falle gar nicht auf den Gedanken kommen kann, theologisch zu speculiren.) Er sucht also den Fehler auf in seinem speculativen Verfahren, und selbst wenn er ihn nicht zu entdecken vermöchte, hält er sich doch von seinem Vorhandensein zweifellos überzeugt. Allein dieser souveränen Auctorität der Frömmigkeit über die theologische Speculation ungeachtet, muß nichts desto weniger doch darauf unerbittlich bestanden werden, daß die speculative Operation selbst sich schlechthin unabhängig erhalte von der Frömmigkeit. So lange sie sich noch vollzieht und bevor sie vollständig abgeschlossen ist, darf

schlechterdings nicht schon hinübergeschielt werden auf das fromme Gefühl, um jene Probe, die wir unbedingt fordern, vorläufig schon in Ansehung einzelner Punkte zu machen. Bei einem solchen Verfahren (und es ist leider das gewöhnliche) kann es durchaus nicht zu strenger, d. h. wirklicher, Speculation kommen, und überhaupt nur zu Halbheiten (die immer übel nur ärger machen), und zwar nach beiden Seiten hin. Vgl. oben Nr. 2. 8) Wenn so die unbedingte Unabhängigkeit der theologischen Speculation von der Philosophie behauptet und gefordert werden muß, so soll doch damit keineswegs etwa die Nothwendigkeit eines ausdrücklichen und nahen Verhältnisses jener zu dieser geläugnet werden. Ganz im Gegentheil, da der theologischen Speculation nur in dem Maaß ihre Arbeit gelingen kann, in welchem sie sich derselben mit speculativer Kunst, welche überall nur Eine und dieselbige sein kann, unterzieht, diese aber, wenigstens zur Zeit, vorzugsweise nur bei der Philosophie sich lernen läßt, die bisher beinahe allein an ihrer Ausbildung gearbeitet hat: so wird sich Keiner von seinem theologischen Speculiren irgend Erfolg versprechen dürfen, der nicht die jedesmalige Schule der Philosophie mit möglichster Vollständigkeit durchgemacht hat und fortwährend in ihr ausharrt. Sollte es denn in der That so schwer sein für den wirklich frommen, zumal für den Christen, sich in diesem philosophischen Hörsaal seine religiöse Nüchternheit unverdüstert zu bewahren, die urkräftige Frische seines frommen Gefühls, die Glut und die Seligkeit seiner ersten religiösen Liebe und die Klarheit und Einfalt seines Glaubens und seiner Frömmigkeit überhaupt?

Anm. 2. Die speculative Theologie muß für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene sein, unbeschadet der Strenge der speculativen Methode, die überall mit gleicher Unerbittlichlichkeit zu handhaben ist; denn bei jeder ist der Ausgangspunkt der theologischen Speculation ein wesentlich verschiedener, das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtsein oder fromme Gefühl. Es gibt also namentlich auch eine eigenthümliche christliche speculative Theologie. Aus demselben Grunde muß aber auch innerhalb des

Christenthums selbst für jede besondre (christliche) Kirchengemeinschaft die speculative Theologie eine wesentlich verschiedene sein*), da wir voraussetzen müssen, daß die confessionellen Trennungen auf wesentlich eigenthümlichen Modificationen des allgemeinen christlich-frommen Bewußtseins beruhen. So muß es denn auch eine eigenthümliche evangelisch-christliche speculative Theologie geben. Ja ganz vorzugsweise eben als diese werden wir die christliche speculative Theologie zu suchen haben. Denn je strenger das fromme Bewußtsein des religiösen Individuums grundsätzlich an den von seiner Kirchengemeinschaft objectiv festgestellten begrifflichen Ausdruck desselben, d. h. an das Dogma, gebunden ist, und je aufrichtiger es sich subjectiv an dieses Dogma bindet, desto weniger ist für eine speculative Theologie Spielraum vorhanden, und desto weniger tritt auch ein Bedürfniß derselben ein. Daher ist eine christliche speculative Theologie, in bestimmter Scheidung von der (ihrem Begriff nach durchaus kirchlichen) Dogmatik und mit wirklicher Selbständigkeit ihr gegenüber, genau zu reden, erst in der protestantischen Kirche zum Vorschein gekommen, und daher findet sie auch nur in dieser einen Boden, auf dem sie wirklich gedeihen kann. Aber auch in der evangelischen Kirche hat sie nur erst ziemlich spät entstehen können. So lange nämlich das kirchliche Dogma in der bestimmten Kirchengemeinschaft das religiöse Denken derselben wirklich befriedigt, und man in ihm dasjenige wirklich findet, was es zu sein Anspruch macht, einen vollendeten gedankenmäßigen oder begrifflichen Ausdruck des frommen Gefühls in der eigenthümlichen Bestimmtheit, in der es das eben dieser Kirche ist: so lange hat man schon in dem wissenschaftlichen Inbegriff der kirchlichen Dogmen oder in dem kirchlichen Dogmensystem, mit Einem Wort in der Dogmatik selbst die speculative Theologie, die man etwa bedürfen möchte. Erst wenn die Dogmen und die Dogmatik der Kirche die denkenden Kirchenglieder wissenschaftlich nicht mehr befriedigen, — was immer ein Symptom davon ist, daß

*) Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstell. des theol. Studiums, §. 36.

die besondre Kirche bereits in den Proceß ihrer Wiederauflösung durch eine Metamorphose eingetreten ist, — regt sich das Bedürfniß einer speculativen Theologie neben der Dogmatik. Da nun aber eine speculative Theologie eben gar nicht anders sichtbar wird als neben einer Dogmatik, so ist ihre Erscheinung immer ein Anzeichen davon, daß die besondre Kirche, der sie angehört, in ihrer Wiederauflösung begriffen ist. Je mehr überhaupt die kirchliche Bestimmtheit an der christlichen Frömmigkeit zurücktritt und die Kirche sich allmälig wieder auflöst, desto mehr Bedeutung muß die speculative Theologie erhalten, und desto mehr muß sie sich vor den übrigen theologischen Disciplinen in den Vordergrund stellen.

Anm. 3. Ebendeshalb kann aber auch die speculative Theologie nicht an die Dogmen ihrer Kirche gebunden sein. Mit ihnen weiß sie sich ebenbürtig; ja sie kennt es grade als eine bestimmte Seite an ihrer Aufgabe, dieselben weiter zu bilden. Da ihr Bedürfniß eben daher kommt, daß das Denken in diesen Dogmen keinen befriedigenden begrifflichen Ausdruck für das eigenthümlich bestimmte religiöse Grundgefühl der Kirche mehr findet, so müssen ihre Sätze — wenn sie irgend einen Werth haben sollen — mit denselben relativ auseinander gehn. Die speculative Theologie muß ihrem Begriff zufolge heterodox sein. Aber freilich heterodox in dem rechten Sinne, wie ihn Schleiermacher*) so trefflich von dem falschen zu unterscheiden gewußt hat. Die Abweichung der Sätze der speculativen Theologie von den kirchlichen Dogmen darf nur darin bestehen, daß diese in jenen ihre wahre Vollendung finden, und eben nur hierdurch über sich selbst hinausgeführt und aufgelöst werden. Das eigenthümliche fromme Grundgefühl muß in jenen das wirklich gedankenmäßige Wort erkennen, welches es anfangs in diesen zu besitzen meinte, nachdem es sich aber hierüber enttäuscht hatte, zunächst vergeblich suchte, — das Wort, in welchem es seine reine und ganze wirklich begriffliche Darstellung findet, und durch welches es nun auch erst sich selbst

*) Kurze Darstell. d. theol. Stud., §. 203—208.

wahrhaft versteht. Allein freilich indem es so sich selbst ganz verstehn lernt, wird es auch inne, daß es bisher sich noch nicht ganz und völlig richtig verstanden hat, daß es relative an sich etwas andres ist als wofür es sich selbst hielt, — daß der eigenthümlich neue geschichtliche Impuls in der Entwicklung des Reichs des Erlösers, durch den es ursprünglich entzündet wurde, unmittelbar noch nicht seine volle Kraft hat entfalten können, und deshalb auch der neuen Gemeinschaft, die sich aus den von ihm getroffenen sammelte, noch nicht genau die Richtung zu geben vermocht hat, die an sich in ihm angelegt war. Und so wird die bestimmte Kirche, indem sie durch die speculative Theologie wahrhaft zu sich selbst kommt, hiermit unmittelbar zugleich über sich selbst hinausgetrieben. Ihr eigenthümliches frommes Grundgefühl, indem es sich selbst im Spiegel seiner reinen Idee anschaut, entpuppt sich zu einer eigenthümlich neuen Bildung, und erbaut sich als seine Wirklichkeit eine neue Welt an der Stelle seiner bisherigen, die ihm nun fremd geworden ist. Da keine besondere christliche Kirche sich selbst für die letzte halten darf, und keine die vollendete Form der christlichen Gemeinschaft ist: so gehört grade auch dieses, daß ihre Entwicklung zugleich ihre allmälige Wiederauflösung ist, mit zur Normalität ihres Zustands.

Anm. 4. Ganz anders dagegen stellt sich das Verhältniß der speculativen Theologie zur heiligen Schrift, bevorab in der evangelischen Kirche. Auch für sie, wie für alle theologische Gedankenbildung überhaupt, ist die Schrift (unmittelbar das N. T., mittelbar auch das A. T.,), als der authentische Ausdruck des christlich frommen Bewußtseins in seiner ursprünglichen Reinheit und Fülle, der unabweisliche Kanon. Mit ihr darf sie in ihren Resultaten nie in Widerspruch gerathen, in ihr muß sie, was die positive und die allerwichtigste Seite an der Sache ist, für alle ihre Begriffsbildungen und Begriffsverknüpfungen die bestimmten Wurzelansätze ausdrücklich nachweisen können. Doch darf natürlich der nothwendige Unterschied zwischen der in der Bibel herrschenden bloß vorstellungsmäßigen und der in der speculativen Theologie allein statthaften streng begriffsmäßi-

gen Fassung des Ausdrucks des christlich frommen Bewußtseins nicht etwa schon an und für sich als ein solcher Widerspruch betrachtet werden. Wo sich nun ein wirklicher Widerspruch der speculativen Theologie mit der heil. Schrift ergibt, da hat jene ohneweiteres den Irrthum auf ihrer Seite anzuerkennen, und über ihr Werk als ein verunglücktes den Stab zu brechen. Sie muß fehlerhaft speculirt haben, sonst wäre ein solcher Dissensus unmöglich. Ja auch eine positive Bewährung ist nach dieser Seite hin von der theologischen Speculation zu fordern. Das durch sie gewonnene Begriffssystem muß sich nämlich als ein eigenthümlich geeigneter Schlüssel zur Eröffnung des vollen Verständnisses der heil. Schrift erproben; es muß mittelst desselben ein wenn auch noch nicht schlechthin adäquates (da auch hier die Aufgabe nur vermöge einer allmäligen Annäherung lösbar ist,), doch in einem Maaße, wie es mittelst des bisherigen theologischen Begriffsapparats nicht erreichbar war, adäquates Verständniß derselben, namentlich desjenigen in ihr, was für die bisherige traditionelle Exegese irrational blieb, sich darbieten. Allein wenn nun so die speculative Theologie sich unbedingt dem Urtheil der heil. Schrift zu unterwerfen hat, so muß von ihr auch desto unerbittlicher verlangt werden, daß sie sich unter der speculativen Operation selbst noch völlig frei von dem Einfluß ihrer Auctorität erhalte, und nicht schon bei den einzelnen Lehrpunkten ihr Verfahren durch den Seitenblick auf die Bibel mit bestimmen und leiten lasse und durch die Absicht oder auch nur den Wunsch, ein mit der biblischen Lehre übereinstimmendes Resultat zu erzielen. Bei ihrer Arbeit und Construction selbst darf sie schlechterdings nichts sonst berücksichtigen als die Forderungen des Denkens und der speculativen Methode und von keiner andern Autorität wissen als von der der Logik und der Dialektik. Hat sie aber in solcher Selbständigkeit ihr Geschäft beendet, dann tritt sie mit ihrem Werk, ihrer Schwachheit sich wohl bewußt, vor den Richterstuhl der Bibel, und erwartet ihr unbestochenes Urtheil, demselben zum voraus sich aufrichtig unterwerfend.

Anm. 5. Allerdings ist die speculative Theologie ihrem bisher auseinandergesetzten Begriff zufolge unmittelbar eine nur individuelle. Ihr Ausgangspunkt ist das individuelle fromme (in unserm Falle sofort näher evangelisch-christlich fromme) Bewußtsein des Speculirenden. Aber auf der einen Seite tritt doch dieser bloß individuelle Character an ihr schon dadurch zurück, daß sie sich ja durch die heil. Schrift ausdrücklich normirt und zu der Kirchenlehre in ein bestimmtes Verhältniß setzt, so daß sie selbst an ihr gemessen sein will, sofern sie sich nämlich nur für die schlechthin deutliche Aussprache ebendesselben Worts gibt, welches diese ihr nur halbvernehmlich hervorzubringen scheint, — und auf der andern Seite setzt sie nothwendig ein solches individuelles frommes Bewußtsein voraus, in welchem sich das jedesmalige religiöse und kirchliche Gemeinbewußtsein bestimmt reflectirt. Wir sagen nothwendig. Denn participirte der theologisch speculirende nicht wirklich an dem allgemeinen geistigen und namentlich wissenschaftlichen Bewußtsein seiner Zeit und seines besondren geschichtlichen Kreises, so könnte in ihm gar kein Bedürfniß zu speculiren entstehn, — wäre aber der auch ihn beseelende Gemeingeist nicht grade vorwiegend der religiöse, so könnte er sich nicht dem theologischen Speculiren zuwenden, sondern es würde ihn nach der Seite der philosophischen Speculation hinziehn. Deshalb wird denn auch jede theologische Speculation in demselben Maaße, in welchem sie gelungen ist, den Erfolg haben, daß ihre Ergebnisse allmälig (und wahrscheinlich nur sehr allmälig) in die allgemeine Ueberzeugung der religiösen Gemeinschaft übergehen, welcher sie angehört. Ein mehr individueller Character haftet ihr überdieß auch noch in sofern von ihrer Geburt her unvermeidlich an, als sie ja, wie wir bereits (Anm. 2 u. 3) sahen, ein relatives Aufgelöstsein der Kirche zur Bedingung ihrer Entstehung hat. Liegt nun die Sache so, so kann man nicht ohne das recht peinliche Gefühl, den Schein der Unbescheidenheit und Anmaaßung zu erregen, mit einem Versuch theologischer Speculation hervortreten, und beinahe möchte man wünschen, lieber dem Verdacht der Leichtfertigkeit zu verfallen, daß man

nicht wisse, was man damit thue, und welchen Anspruch man damit indirect erhebe. Es bleibt hier nichts übrig als die ehrliche Versicherung, daß man ja eben nur einen ganz elementarischen Versuch an die Oeffentlichkeit zu bringen sich wohl bewußt sei, und mithin auch in demselben Maaße, in welchem man das Unzulängliche desselben erkenne, von selbst dem Anspruch auf die Befähigung zu ihm in der eben besprochenen Beziehung entsage. Was die Besseren bisher unterlassen haben, daran darf ja wohl auch einmal ein Schwächerer die Hand anlegen, um jene herauszufordern, daß sie zum gemeinen Besten auf vollkommene Weise leisten wollen, was er mehr nur versuchen als vollbringen konnte.

Anm. 6. Eine speculative Theologie in dem entwickelten Sinne halten wir nämlich für ein wirkliches Bedürfniß der Kirche, wenigstens der evangelischen, und auf dem gegenwärtigen Punkt ihrer Entwicklung für ein sehr dringendes. Die Speculation ist ja, wie schon bemerkt wurde, ein inneres und unveräußerliches Bedürfniß des Menschen und also auch des Christen, und somit auch der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondre. Der fromme Christ weis es selbst recht gut, daß die unmittelbare, d. i. die blos gefühlsmäßige Form seines frommen Bewußtseins ihm den Inhalt desselben theilweise verhüllt, und je höher er von diesem hält, desto mehr liegt ihm daran, alle Schleier von ihm abzuheben. Er weiß auch, daß das bloß reflectirende Denken mit diesem Werke durchaus noch nicht vollständig zum Ziel kommt, und daß seine Vollendung nur der Speculation gelingen kann. Noch unmittelbarer leuchtet aber das Bedürfniß einer speculativen Theologie bei dem Hinblick auf das Verhältniß der Kirche zu den übrigen Lebensgebieten ein. Die außerkirchliche Wissenschaft speculirt nun einmal thatsächlich, ohne dazu vorher die Erlaubniß der Kirche einzuholen. Sie geht dabei keineswegs — auch innerhalb der Christenheit — immer von dem christlich frommen oder überhaupt nur von dem frommen Bewußtsein aus, als philosophische namentlich grundsätzlich nicht. So kann es nicht fehlen, daß sie in die vielfältigsten Conflicte mit dem christ-

lich frommen Bewußtsein geräth, besonders als Philosophie. Was soll nun ihr gegenüber die christliche Frömmigkeit thun? Soll sie diese Widersprüche der Philosophie gegen das, was ihr das gewisseste und heiligste ist, ignoriren und grundsätzlich von der Philosophie nichts wissen wollen? Das müßte ihr als Feigheit ausgelegt werden, und könnte ihr auch gar nicht gelingen, so lange sie nun doch noch eine Theologie haben will, die gar nichts ist in der Isolirung von der allgemeinen Wissenschaft und Bildung der jedesmaligen Zeit; denn sie ist etwas nur sofern sie wirkliche Wissenschaft ist. Inmitten dieser allgemeinen Bildung und Wissenschaft steht ja überhaupt die Kirche unvermeidlich, und alle die Probleme, welche jene grade beschäftigen, treten deshalb auch an alle wissenschaftlich gebildeten Glieder dieser heran, und nöthigen sie, eine Lösung derselben von dem Standpunkt ihres christlich frommen Bewußtseins aus zu versuchen. Genug, die Kirche muß sich mit der jedesmaligen nichtkirchlichen Wissenschaft, vor allem mit der jedesmaligen Philosophie, in welcher alle übrigen s. g. weltlichen Disciplinen sich concentriren, klar auseinandersetzen, wenn sie innerhalb ihrer eignen Spähre eine gedeihliche Existenz führen will. Dieß aber kann sie nur durch ein streng wissenschaftliches Verfahren, und der Philosophie insbesondere gegenüber nur durch die Anwendung des dieser selbst eigenen Verfahrens, d. h. des Speculirens, aber von ihrem eigenen Standpunkt, dem des christlich frommen Bewußtseins, aus. Nur wenn sie sich hierzu entschließt, läßt sich zwischen der christlichen Frömmigkeit und der Philosophie, wenn auch nicht sofort Einhelligkeit, doch wenigstens ein gegenseitiges Verständniß erreichen, und ein klares Verhältniß zwischen beiden herstellen, so wie diejenige gegenseitige Anerkennung, die sie einander schuldig sind. Noch nie ist es einer Zeit so nahe gelegt gewesen, der Unentbehrlichkeit einer speculativen Theologie sich bewußt zu werden, wie der unsrigen. Die eine große Hälfte zum wenigsten der harten Uebel, welche heutiges Tages die christliche Frömmigkeit drücken, und zwar die in ihren Wirkungen am weitesten greifende, rührt lediglich daher, daß unsre

Kirche nicht zur rechten Zeit darauf bedacht gewesen ist, sich mit einer speculativen Theologie auszurüsten. Es gab allerdings eine Zeit, da die Philosophie, sowie die nichtkirchliche Wissenschaft überhaupt, und die Kirchenlehre mit denselben Begriffsgrößen rechneten, da beide sich bei ihrer Gedankenbildung desselbigen Alphabets von Begriffen bedienten, und ebendeshalb auch sich gegenseitig unmittelbar verstanden. Aber diese Zeit ist für uns Deutsche seit mehr als einem Jahrhundert vorüber. Wie überhaupt das Geschäft der Philosophie wesentlich darin besteht, fortwährend an der Ausbildung und Vervollkommnung der in der Wissenschaft jedesmal cursirenden Begriffe zu arbeiten, jeden in sich selbst immer vollständiger zu bestimmen, und vermöge immer erschöpfenderer gegenseitiger Beziehung aller auf einander alle einzelnen dialektisch mit solcher Genauigkeit auszufeilen, daß sie auf's innigste untereinander zusammengehen und sich zur durchgreifenden Einheit eines Systems zusammenschließen: so hat auch seit der Entstehung der eigentlich so zu nennenden modernen Philosophie in den philosophischen Schulen nach dieser Seite hin eine rege Thätigkeit geherrscht, durch welche das gesammte Begriffsalphabet mehr als einmal eine durchgreifende Umbildung erfahren hat. Dieß natürlich vom rein philosophischen Gesichtspunkt aus, unabhängig von den Interessen des christlich frommen Bewußtseins. Es wäre nun die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft, d. i. der Theologie, gewesen, auch ihrerseits sich mit gleichem Eifer derselben Arbeit zu unterziehn von ihrem eigenthümlichen Standpunkt, d. i. von dem christlich frommen Bewußtsein aus. Aber dieß war ihr zu unbequem, und sie hat es leider beinahe ganz verabsäumt. So ist es denn gekommen, daß der Begriffsapparat, den sie von früherer Zeit her noch besitzt, in der übrigen Wissenschaft antiquirt ist und außer Curs gesetzt, so daß, wenn sie ihre kirchlich sanctionirte Sprache redet, sie den wissenschaftlich gebildeten undeutsch ist, und ihr, wenn sie den Versuch machen will, sich mit diesen in ihrer eignen Zunge zu verständigen, dazu die geeigneten Sprachelemente fehlen. Denn ein aus dem Element des gegenwärtigen Denkens gebildetes eigenthümliches, also theologisches, d. h. für den

gedankenmäßigen Ausdruck des christlich frommen Bewußtseins spezifisch zugerichtetes Alphabet von Begriffen besitzt sie nicht. So bleibt ihr denn nur die Alternative offen, entweder ohne jeden Apparat wirklich durchgebildeter Begriffe naturalistisch zu radbrechen, oder das System von Begriffen, welches die Philosophie rein aus ihrem eignen Standpunkt sich zurechtgemacht, für die wissenschaftliche Mittheilung zum Gebrauch zu adoptiren. Im letzteren Falle kann sie einerseits nicht wirklich rein, klar und verständlich aussprechen, was sie zu sagen hat, weil die Form, in welche sie den Inhalt ihres Bewußtseins kleidet, ihr nicht natürlich, ihrem eignen Leibe genau zupassend, zugewachsen ist, und muß sie sich andrerseits, da sie mit Begriffen rechnet, die an sich selbst etwas andres ausdrücken, als was sie mit ihnen bezeichnen will, in sich selbst verwickeln; der nicht kirchlichen Wissenschaft aber, sofern sie mit ihr wirklich disharmonirt, hat sie eben damit den Sieg unvermeidlich in die Hände gegeben, indem sie ja ihre Prämissen adoptirt, um gegen sie zu argumentiren. Im ersteren Falle aber muß sie natürlich in der Achtung der wissenschaftlichen Gemeine je länger desto mehr herabsinken. Die dermalige Philosophie besitzt ein Netz von (wenigstens vergleichungsweise) in sich selbst fertigen und unter sich streng systematisch verknüpften Begriffen, und da die gegenwärtige Theologie eines ähnlichen gänzlich entbehrt, so fängt jene ohne Schwierigkeiten die besseren Köpfe für sich ein, wofern nicht bei ihnen andre tiefer liegende Interessen das des Denkens überwiegen.

Anm. 7. In dem Systeme der theologischen Disciplinen muß die speculative Theologie (das Haupt) die erste Stelle einnehmen. Auf sie folgt die historische Theologie, die Hauptmasse des ganzen Körpers (der Rumpf, gleichsam das vegetative System,), und zuletzt die practische Theologie (Hände und Füße). Die speculative Theologie muß den beiden anderen Haupttheilen voranstehn, weil sie für beide die Voraussetzung bildet. Von der practischen Theologie ist dieß besonders einleuchtend. Denn ihre wesentliche Aufgabe besteht darin, die Formel festzustellen für eine solche Behandlung des gegenwärtigen Zustands der Kirche, vermöge welcher diese in

stätigem Fortschritt demjenigen Zustande angenähert werden kann, auf welchen als ihre Vollendung ihre gesammte Entwicklung hinstrebt; diese Aufgabe kann sie aber nicht lösen, wofern sie nicht einerseits den eigenthümlichen Stand der Kirche im gegenwärtigen Moment richtig versteht, und andrerseits eine klare Anschauung von dem Vollendungszustande derselben besitzt, welches beides nicht möglich ist ohne den wirklichen Begriff der christlichen Kirche und ihres Verhältnisses zum Christenthum, der nur auf speculativem Wege gefunden werden kann. Ohne diesen Begriff läßt sich aber überhaupt die ganze geschichtliche Erscheinung des Christenthums nicht wahrhaft verstehen; und so setzt denn also auch die historische Theologie die speculative voraus. Damit soll jedoch keineswegs geläugnet werden, daß nach andern Seiten hin auch umgekehrt wieder die speculative Theologie die beiden andern zu ihrer Voraussetzung hat, besonders die historische. Denn in jedem wirklichen Organismus, wie denn doch die Theologie ein solcher sein soll, bedingen sich ja alle einzelnen Glieder schlechthin gegenseitig. Am wenigsten kann es unsre Meinung sein, daß auch das theologische Studium mit der speculativen Theologie anzuheben habe.

Anm. 8. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß unsre Theologie eine nach der erörterten Idee durchgeführte speculative Disciplin noch nicht besitzt. Versuche einer solchen sind allerdings schon sehr frühe begonnen und zu allen Zeiten wiederholt worden, von den s. g. Theosophen*), an deren Spitze die Gnostiker stehn; allein theils hat es diesen Versuchen immer sowohl an rechter Klarheit über ihre eigentliche Absicht als auch an wissenschaftlicher Strenge gefehlt, theils — und dieß war schon die unvermeidliche Folge dieses ersteren Umstands — haben sie in der Kirche keine Anerkennung gefunden, und sind

*) Wir werden daher auch nicht umhin können, in dem System selbst uns mit vielen Grundideen dieser Theosophen, namentlich Jak. Böhme's und Oetingers, zu begegnen. Sie werden aber hoffentlich bei uns nicht in der durchaus verschlackten Gestalt auftreten, vermöge welcher sie durch jene Männer unmöglich sich Geltung verschaffen konnten, sondern singuläre Privatmeinungen außerhalb des eigentlich weltgeschichtlichen wissenschaftlichen Verkehrs stehender, wenn auch noch so tiefer Geister bleiben mußten.

mehr oder minder in's Häretische ausgeschlagen. Der Name Theosophie zur Bezeichnung dieser Richtung auf eine speculative Theologie, gegenüber von der (speculativen) Philosophie, ist übrigens sehr treffend gewählt, und wir werden ihn im weiteren Verfolg selbst adoptiren (s. unten §. 237.). In der Kirche selbst konnte man freilich das Bedürfniß eines theologischen Speculirens gleichfalls nicht verläugnen. Dieses ist so tief in dem innersten Wesen des christlich frommen Lebens begründet, daß man sich auch in ihr zu allen Zeiten darauf hat einlassen müssen. Aber man hat es ohne klares Bewußtsein um den spezifischen Unterschied zwischen diesem theologischen Speculiren und dem philosophischen gethan, und so konnte es zu keiner wirklich selbständigen theologischen Speculation kommen, sondern nur zu einer wissenschaftlich nicht zu duldenden Versetzung der Philosophie mit allerhand willkürlich ihr aufgedrungenen religiösen und theologischen Interessen und Elementen. Einerseits hielt man sich nicht streng innerhalb des theologischen Standpunkts, andrerseits führte man kein wirkliches, organisch in sich zusammenhangendes System theologischer Speculation durch. Man hat es immer nur bei aphoristischen Constructionsversuchen des Einzelnen, einzelner Lehren u. dergl. bewenden lassen. Am häufigsten hat man ein solches speculatives Theologisiren bei der dogmatischen Behandlung der christlichen Lehre angewendet, also aus einem ganz falschen Gesichtspunkt, gleichviel welchen von beiden Standpunkten man dabei verkannte, ob den dogmatischen oder den speculativen. Daraus mußte dann freilich eine für beide, die Dogmatik und die theologische Speculation, gleich verderbliche Verwirrung entspringen. Immerhin aber hat sich in den Dogmatiken eine nicht unbedeutende Masse theologischer Speculation, nur überall aufs stärkste mit Schlacken durchzogen, abgelagert. Sodann aber auch in der philosophischen Disciplin, welche bisher den Namen „Religionsphilosophie" geführt hat. Sie ist zum großen Theil nichts andres als theologische Speculation, besonders in ihren älteren Gestaltungen. Nur fehlt ihr das Bewußtsein um diesen ihren theologischen Character, und sie hält sich arglos für Philosophie; diese Selbsttäuschung aber mußte auch für sie selbst in Beziehung auf ihre wissenschaftliche Haltung von den nachtheiligsten Folgen sein.

§. 3. Mit der richtigen Scheidung der theologiſchen und der philoſophiſchen Speculation überhaupt iſt auch bereits der Unterſchied zwiſchen der theologiſchen Ethik und der philoſophiſchen und das Verhältniß beider beſtimmt. Sie unterſcheiden ſich, wie die theologiſche und die philoſophiſche Speculation überhaupt, durch die verſchiedenen Vorausſetzungen, von welchen ſie ihren Ausgang nehmen. Während nämlich — wenn wir beide Disciplinen rein für ſich denken, außer ihrem organiſchen Zuſammenhange mit den mit ihnen zuſammengehörigen übrigen Disciplinen des Syſtems einerſeits der theologiſchen und andrerſeits der philoſophiſchen Wiſſenſchaften — die philoſophiſche Sittenlehre von dem ſittlichen Bewußtſein rein als ſolchem anhebt, geht die theologiſche aus von demſelben, wie es in dem der beſtimmten chriſtlichen Kirche angehörigen chriſtlichen Individuum als religiös eigenthümlich beſtimmtes thatſächlich vorhanden iſt, und von dem geſchichtlich gegebenen Ideal der Sittlichkeit in der Erſcheinung des Erlöſers, von welchem jenes der Neſter iſt. So beſtimmt aber die theologiſche Ethik und die philoſophiſche auseinander treten, ſo wenig bilden die chriſtliche Ethik und die philoſophiſche an ſich einen Gegenſatz. Innerhalb der chriſtlichen Welt muß vielmehr auch die philoſophiſche Ethik, wie die Philoſophie überhaupt, weſentlich eine chriſtliche ſein, und iſt es auch, vermöge einer unvermeidlichen geſchichtlichen Nothwendigkeit, allezeit geweſen. Freilich zu verſchiedenen Zeiten und in ihren verſchiedenen Entwickelungen in ſehr verſchiedenem Grade. Ein relativer Gegenſatz zwiſchen der philoſophiſchen Ethik und der ihr gleichzeitigen chriſtlichen Lehre, ja dem Chriſtenthum überhaupt kann daher ſehr wohl eintreten, oder vielmehr er iſt in demſelben Maaße unvermeidlich, in welchem die Menſchheit noch nicht ſchlechthin von dem Chriſtenthum durchdrungen iſt; er läßt aber immer auf eine noch vorhandene Unvollkommenheit ſchlieſſen. Und zwar auf eine Unvollkommenheit beider, nicht bloß der Philoſophie, ſondern auch der chriſtlichen Frömmigkeit. Denn wenn gleich in dieſem Falle die chriſtliche Lehre an ſich betrachtet ſich im Beſitz der richtigen Reſultate befinden mag, ſo beſitzt ſie dieſe dann doch, da ihr die wirkliche Wiſſenſchaft fehlt, nur als noch nicht vollſtändig verſtandene, mithin überhaupt nicht vollkommen. So lange das ſittliche Bewußtſein des Chriſten, wie es in der

kirchlichen Gemeinschaft, deren Glied er ist, eigenthümlich bestimmt ist, sich in der in seinem Kreise geltenden philosophischen Construction des Sittlichen noch nicht genau wieder erkennt, und, was der Sache nach damit aufs engste zusammenhängt, so lange die christliche Kirche und die allgemeine religiös-sittliche Gemeinschaft noch irgendwie geschieden sind, ist eine theologische Sittenlehre neben der philosophischen unumgängliches Bedürfniß. Jemehr sich beide der Vollendung, jede in ihrer Art, annähern, desto mehr fallen sie materialiter zusammen. Denkt man beide als schlechthin vollendet, so decken sie sich materialiter schlechthin, und unterscheiden sich nur noch formaliter, nämlich zwar nicht durch ihre Methode an sich, wohl aber durch die Ordnung, in welcher sie sich (nach Euer und derselben Methode) wissenschaftlich construiren.

Anm. Unsre gewöhnliche theologische Moral ist ein trübes Gemisch von biblischer Lehre und philosophischer Ethik, und zwar meist einer aus den verschiedensten philosophischen Systemen eklektisch zusammengelesenen. Wie große Unklarheit über das hier besprochene Verhältniß im Allgemeinen herrschen muß, kann man am besten daran abnehmen, daß selbst ein Denker wie Schleiermacher dasselbe nicht auf's Reine zu bringen vermag. S. die Erörterung: Chr. Sitte, S. 24—30 und in den Beilagen S. 163—166. Auch bei dem Verbesserungsversuch von Reuter (in den Theoll. Studien und Kritiken, 1844, H. 3, S. 595—606,) kommt es keineswegs zu einer klaren Auseinandersetzung zwischen der theologischen (oder, wie er sie als hiermit gleichbedeutend auch nennt, der christlichen) und der philosophi-Ethik. Dagegen nun muß vor allen Dingen Verwahrung eingelegt werden, daß man (wie selbst Schleiermacher thut, a. a. O., Beilagen, S. 163—166,) der philosophischen Sittenlehre die christliche gegenüber stellt. Daß innerhalb der Christenheit auch der philosophischen Ethik die Christlichkeit wesentlich eigne, muß entschieden behauptet werden. Wir meinen nicht bloß, daß auch sie christlich sein solle, sondern sondern auch, daß sie es wirklich sei. Dieß freilich oft genug nicht in dem Maaße, wie sie es sein sollte, aber immer in einer solchen Weise, daß sie ohne

die Einwirkung des chriſtlichen Princips ſchlechterdings nicht ſein könnte, was ſie iſt, ſo wenig ſie auch vielleicht darum wiſſen mag. Innerhalb der chriſtlichen Welt gibt es kein Element des geiſtigen Lebens, welches nicht weſentlich mit ein Erzeugniß des Chriſtenthums wäre, das nun einmal unläugbar das Grundprincip der geſchichtlichen Entwicklung unſrer ganzen chriſtlichen Zeit iſt. Grade in unſern Tagen kann daran gar nicht genug erinnert werden, daß das thatſächlich Chriſtliche, und zwar das weſentlich und ſpezifiſch Chriſtliche, in allen Lebensgebieten weit über den engen Bezirk desjenigen, woran ausdrücklich die Etiquette des Chriſtlichen angebracht iſt, hinausreicht, daß es der neuen Welt ſchon natürlich im Blute ſteckt, ſo wenig auch damit irgend Einem die Wiedergeburt erſpart werden ſoll. Ueberdieß wäre das auch als philoſophiſche in der That eine ſchlechte Ethik, welche die ungeheuren Thatſachen ignorirte, vermöge der Beziehung auf welche die Sittlichkeit eine chriſtliche iſt, und die ihnen in der wiſſenſchaftlichen Conſtruction der ſittlichen Welt nicht dieſelbe alles bedingende Stellung zutheilte, die ſie in der geſchichtlichen Entwicklung der ſittlichen Welt factiſch einnehmen, — wir meinen den Ausbruch der Sünde in der Welt und die Entfaltung ihrer zerſtörenden Macht auf der einen Seite und den Eintritt des Gottmenſchen Jeſus in die Welt und die geſchichtlichen erlöſenden Wirkungen, die von ihm auf ſie ausgehen, auf der andern. Auch die philoſophiſche Moral muß ja doch, wenn ſie ſich nicht in leeren, d. h. eben durchaus unphiloſophiſchen Abſtractionen ergehen will, das ſittliche Leben, wie es das concrete geſchichtlich gewordene iſt, zum wiſſenſchaftlichen oder begrifflichen Verſtändniß bringen; die concrete hiſtoriſche Geſtalt des ſittlichen Zuſtands der Welt iſt aber wenigſtens für uns vor allem eben die durch das Chriſtenthum gewordene, die chriſtliche, wie die Weltgeſchichte ſelbſt weſentlich eine chriſtliche iſt. Aber auch ſo lange man (wie abermals Schleiermacher thut, a. a. O., S. 24—30,) bei der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der theologiſchen Ethik und der philoſophiſchen „religiöſes Bewußtſein“ und „Speculation“ gegenſätzlich coordinirt, iſt nicht

herauszukommen aus der Verwirrung. Das religiöse Bewußtsein hat seinen Gegensatz nicht an dem speculativen, sondern an dem rein oder lediglich sittlichen (an dem sittlichen rein als solchem), und die Speculation hat den ihrigen nicht an der Frömmigkeit, sondern an der Reflexion; zur Frömmigkeit verhalten sich vielmehr beide, die Reflexion und die Speculation, ganz auf die gleiche Weise. Was sich hier gegenübersteht ist vielmehr die theologische, d. h. die religiös- (und näher kirchlich-) speculative und die philosophische, d. h. die nicht religiös-speculative Ethik.

§. 4. Hiernach stellt sich nun auch das Verhältniß zwischen der theologischen Ethik und der Dogmatik klar heraus. Beide, weit entfernt davon, einander parallel zu laufen, unterscheiden sich dadurch, daß sie ganz verschiedenen Hauptformen der Theologie angehören. Die Ethik ist eine Disciplin der speculativen Theologie, die Dogmatik eine Disciplin der historischen Theologie. Nicht durch ihren Gegenstand sind beide von einander verschieden, — denn diesen haben sie mit einander gemein, nur nicht in vollkommen gleichem Umfange, — sondern durch die eigenthümliche Weise der wissenschaftlichen Behandlung desselben. Die Dogmatik ist die Wissenschaft von den Dogmen, und sie ist nur so fern es Dogmen gibt, d. h. kirchlich autorisirte begriffsmäßige Lehrsätze, in welchen die Kirche selbst ihr eigenthümlich bestimmtes frommes Bewußtsein in gedankenmäßiger Form ausgesprochen hat. Diese Dogmen, welche unmittelbar nur als vereinzelte gegeben sind, in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, d. h. sie wissenschaftlich zur Einheit eines organisch in sich abgeschlossenen Dogmensystems zusammen zu fassen, dieß, und dieß allein, ist die Aufgabe der Dogmatik. Sie hat also ein ihr empirisch gegebenes geschichtlich gewordenes Object, und ist so wesentlich eine historische Disciplin.*) Die ihr aufgegebene wissenschaftliche Bearbeitung dieses ihres Objects kann ihr freilich

*) Und zwar gehört sie der Unterabtheilung der historischen Theologie an, welche am zweckmäßigsten als die thetische oder die positive zu bezeichnen sein dürfte, und die in ihr nach der exegetischen (oder auch biblischen) und der kirchenhistorischen (im engeren Sinne des Worts) die dritte und letzte Stelle einzunehmen hat.

nicht ohne Anwendung der Speculation gelingen; dieß heißt aber nur: sie hat eben eine speculative Theologie zu ihrer Voraussetzung. Der Hülfe dieser bedarf sie unumgänglich, aber sie selbst ist nicht speculative Theologie. Die theologische Ethik dagegen hat es schlechterdings nicht mit kirchlichen Lehrsätzen zu thun, sondern muß rein speculativ verfahren; sie ist wesentlich speculative Theologie, oder genauer ein integrirender Theil des Systems derselben. Dieses besteht nämlich aus den beiden Haupttheilen, der Theologie im engeren Sinne des Worts und der Kosmologie, welche letztere sich wieder in die Physik und in die Ethik zerlegt. Mit dem Abschluß der Ethik in sich selbst schließt sich das ganze System der speculativen Theologie vollständig ab, indem mit ihrem Schluß sein Kreislauf vollendet erscheint*).

Anm. 1. Unbefangnerweise muß man es sich wohl eingestehn, daß über das Verhältniß der Dogmatik und der theologischen Ethik unter uns höchst unklare Vorstellungen herrschen, und daß es bei der Voraussetzung, daß beide einander coordinirt seien, von der man immer ausgegangen ist, bisher noch nicht gelingen wollte, ihre beiderseitigen Gebiete irgend klar und scharf gegen einander abzugränzen. Daher denn die Abneigung gegen ihre Sonderung immer wieder neu auflebt. Und in der That, soll die Scheidung in jener herkömmlichen Weise vollzogen werden, so muß man durchaus den Theologen Recht geben, die, wie jüngst wieder Sartorius (Die Lehre von der heil. Liebe, Zweite Abth., Vorr., S. X—XVIII), gegen jede Trennung beider protestiren. Wie es unmöglich ist, diese von jener Voraussetzung aus genau und sicher zu bewerkstelligen, das kann man sich wieder an Schleiermachers Erörterung der Sache (Die chr. Sitte, S. 12—24, vgl. auch in den Beilagen S. 10. 160—163) recht veranschaulichen. Weil er nun einmal keine andre Speculation kennt als die philosophische, und sehr richtig Theologie und Philosophie schlechterdings auseinander halten will (ungeachtet er freilich im System der theologischen Disciplinen eine „philosophische Theologie" hat neben der historischen und der

*) Dieß wird unsre Ethik selbst durch die That zu bewähren haben.

praktischen,), so hilft ihm seine große Erkenntniß, daß die Dogmatik eine historisch theologische Disciplin ist, nicht dazu, um das Verhältniß zwischen ihr und der theologischen Ethik richtig zu stellen. Denn auch er muß so den Unterschied beider Disciplinen in ihrem Gegenstande suchen; damit gelingt es nun aber Ein für alle mal nicht, wenn anders die Dogmatik bleiben soll, was sie geschichtlich geworden ist und wohl auch bleiben wird so lange sie überhaupt besteht. Wenn Schleiermacher die Dogmatik die Frage beantworten läßt: „was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?", die Ethik aber die andre Frage: „was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein oder durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?" (S. 23), oder wenn er in der Dogmatik die Darstellung des christlichen Selbstbewußtseins „in seiner relativen" (was sehr weislich hinzugesetzt ist, aber auch schon wieder ein Schwanken in die Gränzbestimmung bringt,), „Ruhe", in der Ethik aber die Darstellung eben desselben „in seiner relativen Bewegung" (S. 24) sieht: so mag die Ethik als die nachgeborne zur Noth dazu können angehalten werden, sich mit dieser Gebietstheilung zufrieden zu stellen; aber die Dogmatik wird gegen sie einen Rechtsstreit erheben wegen willkürlicher Schmälerung ihres Eigenthums. Und mit bestem Fug. Denn so lange sie noch den Namen Dogmatik führen darf, reichen auch ihre Rechtsansprüche eben so weit, als es Dogmen gibt. Diese aber beschränken sich nicht auf den Umkreis, der durch die Frage nach den Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins gemessen wird, und auf diejenigen Momente, welche das fromme Selbstbewußtsein in seiner Ruhe constituiren, sondern auch von den Consequenzen des frommen Selbstbewußtseins und den aus ihm hervorgehenden Bewegungen oder Actionen sind gar viele in Dogmen ausgedrückt worden von der Kirche. Das Lehrstück von der Heiligung wird sich die Dogmatik nie aus der Hand winden lassen, führt sie aber dieß in seinem Detail aus, so kann sie nicht umhin, eine vollständige Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, und zwar ganz aus demselbigen Gesichtspunkt, aus dem die

theologische Ethik sie behandelt. Was aber diese noch darüber hinaus besitzt, die Güterlehre, das hat die Dogmatik zwar an mannichfaltigen Orten zerstreut (eine Hauptmasse davon häuft sich in dem Lehrstück von der Kirche zusammen,), sie kann es aber eben so wenig entbehren zu ihrer eignen Vollständigkeit. Was auch diesem schleiermacherschen Versuch, das Verhältniß zwischen der Dogmatik und der theologischen Ethik nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände zu bestimmen, zuletzt zum Grunde liegt, ist die Unterscheidung zwischen dem „Erkennen" und dem „Handeln", der „Erkenntniß" und der „Handlungsweise" (s. Schleiermacher, a. a. O., S. 17 ff.), vermöge welcher man dann jene als die Glaubenslehre dieser als der Sittenlehre gegenüber stellt. Hieraus kann nur Verwirrung entstehen, da nun einmal das Erkennen keinen Gegensatz gegen das Handeln bildet, sondern nur eine besondre Form desselben ist (s. unten §. 199). Schleiermacher hat selbst diese richtige Einsicht; er bemerkt selbst ausdrücklich (a. a. O., S. 21,), daß jede menschliche Function wesentlich ein Handeln ist, namentlich auch das die Vorstellungen bestimmen, d. h. das Erkennen; aber er macht keinen Gebrauch von dieser wichtigen Bemerkung. Es kommt uns nicht in den Sinn zu läugnen, daß an der Frömmigkeit wesentlich eine theoretische Seite und eine practische zu unterscheiden sei; aber die Wissenschaft von beiden läßt sich nicht in eine Zweiheit aus einander reissen, und die Dogmatik beschränkt sich thatsächlich durchaus nicht auf die theoretische Seite des frommen Lebens. Auch mag man immerhin sagen, es sei beides wissenschaftlich darzustellen, einerseits das Bewußtsein des Frommen um sein Verhältniß zu Gott und andrerseits sein Bewußtsein um sein Verhältniß zur Welt, d. h. um seine Lebensaufgabe; aber wenn man nun hinzufügt, jenes habe die Dogmatik wissenschaftlich zu beschreiben, dieses die Ethik, so läßt sich dieß wieder nicht durchführen. Denn der Kreis der Dogmen und also auch die Dogmatik beschränkt sich notorisch nicht auf jene Seite des frommen Bewußtseins, und eben so wenig beschränkt sich die Ethik, die dann weder von religiösen Pflichten, noch vom Gewissen u. s. w. sprechen dürfte, auf diese. Ueberdieß ist das

Verhältniß des Menschen zu Gott rein als solches, d. h. als von seinem Verhältniß zur Welt isolirt genommen, eine leere Abstraction, von der die Dogmatik nicht leben kann; für den Frommen aber, sofern er wirklich fromm ist, wenigstens für den frommen Christen, gibt es überhaupt gar kein wirkliches Bewußtsein, das nicht wesentlich beides wäre, Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein, so daß also das wirkliche fromme Bewußtsein erst durch Zerschneidung abgetödtet werden müßte, um zwei Wissenschaften von demselben (nach seinen beiden Seiten) zu erhalten, die dann als wissenschaftliche Beschreibungen eines todten Objects eben so leblos sein würden wie dieses. Allerdings hat die Kirche die practische Seite der christlichen Frömmigkeit weit unvollständiger in ausdrücklich autorisirten begriffsmäßigen Lehrsätzen, d. i. in Dogmen (vgl. ApG. 16, 4) zur allgemeingültigen Darstellung gebracht als die theoretische Seite derselben, d. h. sie hat weit wenigere, auch verhältnißmäßig, practische als theoretische Dogmen ausgeprägt, so daß, wie Schleiermacher (a. a. O., S. 13,) mit Grund bemerkt, bei der Verbindung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre „die Elemente der christlichen Sittenlehre immer sehr zu kurz kommen"; aber hiervon liegt der Grund deutlich genug in dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums selbst, nämlich in seinem nichtgesetzlichen, evangelischen Character. Es stellt sich dieß ja schon in der Thatsache heraus, daß die katholische Kirche ungleich reicher ist an solchen practischen Dogmen, als die evangelische, und daß in dieser letzteren eine Richtung auf sie besonders nur im Zusammenhange mit dem Pietismus oder Methodismus vorkommt. Schon von vornherein hat es in der Kirche gar nicht an der Tendenz auf die Bildung praktischer Dogmen gefehlt, besonders im dritten und vierten Jahrhundert, wo man auf dem Wege dazu war, die Grundsätze für die gesammte christliche Lebenspraxis in die Form der Kirchendisciplin zu bringen durch Concilienkanones, kanonische Briefe u. dergl. Und wer etwa bezweifelte, daß die alte Christenheit auch diese practischen Sanctionen der Kirche als Dogmen angesehen wissen wollte, der braucht etwa nur einen Blick in des Gennadius Schrift de dogma-

tibus ecclesiasticis zu werfen. Vgl. auch Schleiermacher, a. a. O., Beil., S. 10 f. 167.

Anm. 2. Worauf die Theologie in der evangelischen Kirche gleich von Anfang an hinauswollte bei der Einführung einer besondren Disciplin unter dem Namen der Theologia moralis, allerdings ohne ein irgendwie klares Bewußtsein darum, das war eben eine speculative Theologie. Von dem Bedürfniß dieser war die Constituirung jener Disciplin durch Georg Calixt nur ein Symptom. Eben deshalb war sie eine so bedeutsame Thatsache (um der Moralcompendien willen, die wir ihr verdanken, würde sie wahrlich kein epochemachendes Ereigniß sein!), eben deshalb war aber auch das Mißtrauen gar kein so unbegründetes, mit dem sie von den Männern der alten streng kirchlichen Schule aufgenommen wurde. Sie haben gar nicht mit Unrecht befürchtet, dieser erste Schritt werde viel weiter führen, als sich unmittelbar absehen lasse, ganz heraus aus dem bisherigen kirchlichen Gleise.

§. 5. Die theologische Ethik ist auch als evangelische nicht ohne weiteres identisch mit der practischen Lehre der heil. Schrift. Denn eine biblische Sittenlehre (diesen Ausdruck in dem Sinne genommen, in dem er hier durchweg gebraucht wird, d. h. im wissenschaftlichen Sinne,) gibt es überall nicht, so wenig als biblische Dogmen und eine biblische Dogmatik. Aber eine biblische Religionslehre gibt es allerdings, die auch eine reiche Fülle practischer Vorschriften und Ermahnungen enthält; und durch diese, so wie durch die Bibel überhaupt, ist in der evangelischen Kirche mit der gesammten speculativen Theologie natürlich auch die theologische Ethik unbedingt normirt. Und zwar durch die ganze Bibel, auch mit durch das alte Testament, wegen des wesentlichen geschichtlichen Verhältnisses zwischen der alttestamentlichen Oekonomie und dem Christenthum; aber auch bestimmt unter allen den eben in diesem Verhältniß begründeten Beschränkungen. Wenn sich nun so die Sätze der theologischen Ethik durchaus an der heil. Schrift zu bewähren haben, so kann doch dieses Geschäft der Bewährung nicht innerhalb der Ethik selbst vollzogen werden durch Belegung ihrer einzelnen Lehrbestimmungen mit ihnen speciell entsprechenden Schrift-

aussagen. Denn theils läßt sich ein solches Verfahren nicht mit einiger Vollständigkeit durchführen, theils würde es den allgemeinen speculativen Character der Ethik durchaus stören und ihre einheitliche Haltung. Die Bewährung kann vielmehr nur durch die Zusammenhaltung der theologischen Ethik als eines Ganzen mit der biblischen Religionslehre, welche ein wesentlicher Theil der exegetischen Theologie (einer Unterabtheilung der historischen Theologie) ist, gleichfalls als einem Ganzen statthaben. Die theologische Ethik läßt sich nur als wissenschaftliches Ganzes an der heiligen Schrift als Ganzem der Urkunden über die göttliche Offenbarung messen, und nur im Ganzen entweder als biblisch gutheißen oder als widerbiblisch oder doch wenigstens unbiblisch verwerfen.

Anm. 1. Wir werden daher nur ganz ausnahmsweise auf einzelne Schriftstellen hinweisen, nur dann, wann uns von unsern eigenthümlichen Sätzen aus auf solche Schriftworte, welche bei der traditionellen Exegese räthselhaft bleiben, ein eigenthümlich helles Licht zu fallen scheint. Ein unmittelbarer Gebrauch der Bibel in der Ethik hat noch am ersten in der Pflichtenlehre seinen Ort, und zwar in ihrem speciellen Theile.

Anm. 2. Namentlich soll sich auch vorzugsweise an der heil. Schrift der Sinn und Geist in uns entwickeln, welcher der theologischen Ethik das rechte, wahrhaft christliche Leben gibt. Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Sittenlehre, S. 44.

Zweites Hauptstück.

Grundlegung der theologischen Ethik.

§. 6. Die wissenschaftliche Construction des Sittlichen ist nicht anders möglich als mittelst des Begriffs desselben. Die Auffindung des Begriffs des Sittlichen, wenigstens in seinen allgemeinsten Grundzügen, durch theologisch-speculative Ableitung ist demnach diejenige Aufgabe der theologischen Ethik, vor deren Lösung sie gar nicht an ihr eigentliches Geschäft zu gehen vermag. Bevor sie zur Construction des Systems der theologischen Wissenschaft vom Sittlichen schreiten kann, muß sie einen sichern Grund für ein solches legen, dadurch, daß sie sich des Begriffs dieses Sittlichen auf theologischem Wege bemächtigt. Diesen Begriff kann sie, dem oben (§. 2.) gesagten zufolge, nur in den früheren Theilen der speculativen Theologie aufsuchen, in deren Verlauf er sich ungesucht herausstellen muß. Könnten wir uns nun auf irgend ein bereits allgemeiner anerkanntes System der speculativen Theologie, in dem wir den Ausdruck unsrer eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung fänden, zurückbeziehen, so dürften wir einfach aus ihm den hier zu fordernden Fundamentalbegriff als Lehnsatz herübernehmen. Aber in diesem Falle befinden wir uns leider nicht, und so bleibt uns denn nichts übrig, als die der theologischen Ethik, sie begründend, vorangehenden Theile der speculativen Theologie ihren wesentlichen Grundzügen nach wissenschaftlich zu verzeichnen bis zu dem Punkt hin, in welchem der Begriff des Sittlichen mit innerer Nothwendigkeit herausspringen wird. Das heißt näher: wir müssen es versuchen, vom theologischen Standpunkt aus zunächst die Theologie im engeren Sinne des Worts und sodann die Kosmologie bis zu dem Wendepunkt hin speculativ zu construiren, in welchem die letztere, wie sie zuerst Physik ist, über sich selbst hinausgeht, und in die Ethik (mit der die Kosmologie und das ganze System der speculativen Theologie überhaupt sich abschließt,) umschlägt.

§. 7. Den in sich selbst schlechthin festen Punkt, in welchen die theologische Speculation ihren Anker auswirft und in dem sie ihren unverrückbaren Standort nimmt, kennen wir bereits (§. 2.). Er ist das fromme Bewußtsein, und zwar für uns bestimmt das evangelisch-christlich fromme Bewußtsein. Dieß ist uns eine schlechthin gewisse Erfahrungsthatsache, und so wenig bedürfen und verlangen wir einen Beweis für seine Wahrheit und Zuverlässigkeit, daß es uns vielmehr das letzte Gewisse überhaupt ist, dasjenige, wodurch uns alle übrige Gewißheit erst vermittelt wird, und der einzige wirkliche Schlüssel zum Verständniß wie unsrer selbst so auch aller übrigen Objecte, die in den Gesichtskreis unsres Selbstbewußtseins fallen. Darin sind wir eben Theologen, ohne übrigens diese unsre große Voraussetzung irgend jemandem aufdringen zu wollen, der seinen wissenschaftlichen Standpunkt außerhalb der Theologie nimmt. Nur daß er ihn nicht für den theologischen ausgebe, müssen wir einem solchen zumuthen, damit nicht durch Verrückung der Gränzen zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten alles sich verwirre. Das evangelisch-christlich fromme Bewußtsein, von welchem wir ausgehen, nehmen wir aber sofort in der näheren Bestimmtheit, in welcher es das des Theologen, also das bereits in irgend einem Maaß wissenschaftlich entwickelte und gebildete ist. Denn nur diesem entsteht das Bedürfniß der Speculation, und nur dieses ist zum Speculiren befähigt. Wie nun überhaupt das fromme Bewußtsein seiner Grundbestimmtheit nach Gottesbewußtsein ist, so daß sein schlechthin primitives Object Gott ist, und erst aus diesem alle seine übrigen Objecte, als schon implicite in ihm liegend, sich für dasselbe entfalten und ergeben, weshalb es denn auch alle Dinge mittelst der Erkenntniß Gottes erkennt: so verhält es sich auf eben dieselbe Weise auch mit dem frommen Bewußtsein des evangelischen Theologen, das uns hier beschäftigt. In diesem ist aber die Erkenntniß Gottes nicht mehr bloß als gefühlsmäßige, bloß als Ahnung Gottes gesetzt, sondern bestimmt zugleich als verstandesmäßige, als Gedanke Gottes. Das fromme Subjekt, mit dem wir es hier zu thun haben, befindet sich bereits vor jedem Versuch theologisch zu speculiren factisch im Besitz eines Gedankens Gottes, wie es auch immer zu demselben gekommen sein mag. Es bedarf nun aber auf diesem Standpunkte der Bildung

nur einer geringen Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit dieses in dem frommen Bewußtsein vorhandenen Gedankens von Gott, um zu entdecken, daß er noch nicht in der wirklich gedankenmäßigen Form gegeben ist, sondern nur erst, mehr oder weniger, in der Form der bloßen Vorstellung. Diese Entdeckung kann zwar das fromme Bewußtsein in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit durchaus nicht etwa irre machen an der Wahrheit des Inhalts seines Gottesgedankens, aber sie überführt es von der Unangemessenheit der verstandesmäßigen Form, in welcher es jenen Inhalt gefaßt hat, zu diesem, und stellt ihm zugleich die Aufgabe, diese Unangemessenheit der Form seines Gottesgedankens aufzuheben, d. h. seine bloße Vorstellung von Gott zum Begriff Gottes zu erheben. Vollziehen läßt sich aber diese Aufgabe nur auf dem Wege der dialektischen Reinigung des Gottesgedankens, wie er in dem religiösen Bewußtsein des Theologisirenden unmittelbar vorkommt, von allen den fremdartigen Beimischungen, mit denen er noch versetzt ist. Diese Aufgabe stellt sich sofort concreter, sobald man sich nur die bestimmte Beobachtung vergegenwärtigt, an welche sich für den Theologisirenden jene Entdeckung der Inadäquation zwischen der Form und dem Inhalt des Gottesgedankens anknüpft, wie er in seinem frommen Bewußtsein unmittelbar, d. h. hier nur vor aller Speculation, auftritt. Schon bei der einfachsten Ueberlegung muß ihm ja als der eigentliche Grundfehler desselben ein sich durch ihn durch und durch hindurchziehender Widerspruch in's Auge fallen, der überhaupt als die allgemeine und natürliche Krankheit des nicht eigentlich wissenschaftlich gebildeten frommen Bewußtseins zu betrachten ist. In der unmittelbaren Vorstellung von Gott ist nämlich der Gedanke Gottes einerseits, ja zu alleroberst als der des Unbedingten, des Absoluten gefaßt, andrerseits aber mit einer Vielheit besondrer positiver Bestimmtheiten behaftet, die Gott als Prädikate beigelegt sind. Dieß beides nun, wie es in der bloßen religiösen Vorstellung auf unvermittelte Weise lediglich neben einander steht, widerspricht sich offenbar. Denn da das Besondere ein Besonderes nur vermöge seines Verhältnisses zu einem andern ist, so involvirt jede besondere Bestimmtheit eine Relativität, und schließt somit die Absolutheit aus oder ist eine Beschränkung *). Dieß ist keineswegs so gemeint, als sei jede be-

*) Omnis determinatio est negatio. Spinoza, Ep. 49, p. 626. ed. Gfrörer.

sondere positive Bestimmtheit Gottes schon an sich eine Beschränkung desselben. Sie ist dies vielmehr entschieden nicht in dem Falle, wenn sie eine von ihm selbst ausdrücklich an sich gesetzte ist. Allein als solche werden doch die hier in Rede stehenden besondren Bestimmtheiten Gottes in der unmittelbaren bloßen Gottesvorstellung eben nicht gedacht, ja so können sie überhaupt nur vermöge einer dialektischen Vermittelung gedacht werden. Und ebenso wenig brauchen die mehreren besonderen Bestimmtheiten in Gott an sich unter einander sich zu beschränken. Sie können vielmehr in ihrem Verhältnisse zu einander gar wohl alle als absolute gedacht werden (worin dann auch schon mitliegt, daß sie die Absolutheit Gottes nicht beeinträchtigen können), sofern sie nämlich nur als alle nicht neben einander, sondern in einander seiend gedacht werden. Allein so werden sie doch wieder in der unmittelbaren bloßen Gottesvorstellung offenbar eben nicht gedacht, selbst wenn sie etwa ausdrücklich mit besagte, daß sie so gedacht werden sollten und müßten; sondern in ihr treten sie notorisch, eben als noch nicht mit einander vermittelte, lediglich neben einander auf. So liegt denn in dem unmittelbaren Gottesgedanken ein offner Widerspruch vor, mit ihm zugleich aber auch die unabweisliche Forderung der Aufhebung desselben. Denn als einen behebbaren muß ihn das fromme Selbstbewußtsein, wenigstens als das christliche, schlechterdings betrachten, da es seinen Grund lediglich in der Form des Gottesgedankens suchen kann, in keiner Weise in seinem Inhalt. Es hat ein durchaus zweifelloses Bewußtsein sowohl darum, daß in ihm, wie es ursprünglich ein rein gefühlsmäßiges ist, wesentlich jene beiden in dem unmittelbaren Gottesgedanken im Widerspruch begriffenen Momente ausdrücklich gesetzt sind, die Absolutheit und die Vielheit von besonderen Bestimmtheiten, — als auch darum, daß es selbst in jener seiner ursprünglichen Gestalt ein in sich schlechthin widerspruchsloses und einheitliches ist. Es kann daher den thatsächlich vorhandenen Widerspruch nur aus einer Fehlerhaftigkeit des Verfahrens bei der Umbildung seiner primitiven gefühlsmäßigen Form in die verstandesmäßige, der Gottesahnung in den Gottesgedanken, herleiten, und muß sich so auf die dialektische Bearbeitung dieses letzteren hingewiesen sehen. Von dieser selbst erwartet es mit unbedingter Zuversicht, daß sofern sie nur

dialektisch richtig und vollständig durchgeführt wird, ihr Ergebniß ein solcher Gedanke Gottes sein müsse, der in sich selbst beides, schlechthin widerspruchslos und schlechthin vollständig bestimmt ist, eben damit aber auch ein in sich selbst schlechthin einheitlicher ist, ein wirklicher Begriff Gottes, und zwar ein Begriff Gottes, in welchem wesentlich beide Momente des unmittelbaren Gottesgedankens mitgesetzt sein werden, die Absolutheit und die Vielheit der besonderen Bestimmtheiten.

§. 8. Die dialektische Operation selbst, deren Forderung sich uns hiermit ergeben hat, kann zunächst nur in der Befreiung des Gedankens Gottes von allen den seiner Substanz widersprechenden Merkmalen bestehen, die in seiner unmittelbaren Gestalt (in der unmittelbaren religiösen Vorstellung) sich zufälliger- oder doch widerrechtlicherweise an jene angehängt haben. Dabei ist es nun nicht zweifelhaft, daß der Gedanke der Absolutheit die wesentliche und unverrückbare Grundbestimmtheit desselben ausmacht, welche für alle übrigen ihm zugehörigen Bestimmtheiten die unentbehrliche Basis abgibt. Bei genauerer Analyse zeigt sich auch der Begriff der Aseität als schon mit in ihm liegend. Denn daß Gott causa sui ist, heißt nichts anderes, als daß er schlechthin durch sich selbst bedingt ist. Und ebenso ist die Ewigkeit Gottes gar nichts andres als seine Absolutheit, namentlich wie sie Aseität ist*). Ja dieser Gedanke der Ewigkeit ist diejenige Fassung, in welcher der Begriff der Absolutheit in dem frommen Bewußtsein am unmittelbarsten auftritt, und in der er ihm am allergeläufigsten ist**). Selbst die Einheit Gottes ist in dem Gedanken seiner Absolutheit schon nothwendig mitgesetzt. Denn das Unbedingte kann nur als Eins (ein einziges) gedacht werden; eine Mehrheit von Absoluten höbe den Begriff der Unbedingtheit auf, da man nicht umhin könnte, diese mehreren Absoluten als unter einander in Relation stehend zu denken. Je näher man den Gedanken der Absolutheit besieht, desto evidenter wird es sonach, daß er schlechterdings unangetastet bleiben muß, und daß in der dialektischen Reinigung vielmehr alle diejenigen besondren Be-

*) So wird der Begriff der ἀϊδιότης Gottes namentlich schon von Philo gefaßt als der seines Von sich selbst seins, seines causa sui seins. Vgl. Dähne, Geschichtl. Darstell. der jüd.-alex. Religionsphilos., I. S. 120.

**) Auch die Nothwendigkeit Gottes und seine Allvollkommenheit sind nur andre Ausdrücke für seine Absolutheit.

stimmtheiten, welche ihm widersprechen, auszustoßen sind aus dem unmittelbaren Gottesgedanken. Also alle jene vielen besondren Bestimmtheiten, welche, wie sie unmittelbar vorliegen, vorhin als Verneinungen der Absolutheit erkannt werden mußten. Sie alle ohne Ausnahme eine nach der andern auslöschend, müssen wir auf ihr reines Substrat zurückgehn*), übrigens allerdings in der Erwartung, daß sie sich, eben mittelst dieses dialektischen Verfahrens selbst, zu seiner Zeit schon wiederherstellen werden, aber in einer umgebildeten und dadurch logisch haltbaren Gestalt. Mit andren Worten, wir müssen, von jedem besondren, d. i. bestimmten Inhalt des unmittelbaren Gottesgedankens abstrahirend oder jenen an diesem negirend, so weit zurückgehn, bis an dem letzteren nichts mehr negirt werden kann, ohne zugleich das Grundmerkmal desselben, den Gedanken des Absoluten, mithin den Gedanken Gottes selbst mit aufzuheben. Mittelst dieses Verfahrens nun langen wir nothwendig zuletzt an bei dem Gedanken von Gott als dem absoluten **reinen** Sein, d. h. dem Absoluten unter dem Modus oder der Form**) des reinen, d. i. schlechthin bestimmungslosen Seins. Noch weiter hinaus können wir nämlich das negirende Verfahren nicht fortsetzen. Denn jenseits des reinen Seins liegt weiter nichts mehr als das reine Nichtsein, der absolute Gegensatz des Absoluten, mithin des Gedankens von Gott. Auch ist gar kein Grund, weil gar kein dialektisches Bedürfniß vorhanden, noch einen Schritt weiter hinaus zu thun. Denn der Gedanke des absoluten reinen Seins enthält freilich außer der des Absoluten noch Eine Bestimmtheit, die des Seins; aber indem dieses als das schlechthin reine gefaßt wird, ist es nicht mehr eine besondre Bestimmtheit, sondern lediglich die durchaus abstracte Affirmation des Absoluten und die ausdrückliche Negation aller concreten Bestimmtheiten an demselben; es wird damit an dem Absoluten das Sein selbst als besondre Bestimmtheit ausdrücklich negirt. Nichts sonst wird in diesem Gedan-

*) Eine schöne Ausführung dieses Satzes s. bei Clemens Alexandr., Strom. V., cp. 12, p. 695. Potter.

**) Nämlich beide Ausdrücke im allerabstractesten Sinne genommen. Denn was hier gemeint wird, ist der Sache nach grade die unbedingte Negation jeder concreten Form, jedes conrecten Modus.

ken von dem Absoluten prädizirt als die absolute Einfachheit, die absolute unmittelbare Identität desselben mit sich selbst, die unmittelbare absolute Indifferenz (Ungeschiedenheit nicht nur, sondern auch Ununterschiedenheit) seines Inhalts und seiner Form (deren Gedanken eben deshalb schlechthin ausgeschlossen bleiben müssen von ihm), von Subject und Prädicat, d. h. die absolute Innerlichkeit. Diese absolute Einfachheit und Innerlichkeit wird hier als der spezifische Modus oder die spezifische Form*) des Seins Gottes gedacht. Aber auch diese Prädicate sind keine affirmativen, sondern rein negative. Gott wird hier gedacht als lediglich seiend und nicht daseiend oder etwas seiend, als lediglich wesendes (nicht existirendes) Sein. Wir werden deshalb ihn so gefaßt am bezeichnendsten das absolute Wesen, das göttliche Wesen nennen. Sein Gedanke, also der Gedanke Gottes in dieser seiner absoluten Abstractheit, ist in der That der Gedanke der absoluten Substanz. Denn der Begriff der Substanz ist ja eben der des allen besondren Bestimmtheiten des Seins zum Grunde liegenden Substrats, also desjenigen, was übrig bleibt, wenn von allen besondren Bestimmtheiten des Seins abstrahirt wird, was aber selbst nicht mit dem Gedanken aufgehoben werden kann, ohne daß damit zugleich das Sein selbst aufgehoben würde. Aber dieser Gedanke der absoluten Substanz oder des absoluten Wesens, des absoluten reinen Seins ist und bleibt ein rein negativer. Nicht als wäre sein Object ein rein negatives; dieses ist vielmehr das Positive im eminenten Sinne des Worts. Weil aber dieses sein Object das schlechthin bestimmungslose, mithin das schlechthin unterschiedslose ist, so kann es auf positive Weise schlechthin nicht gedacht werden; denn alles Denken ist wesentlich ein Unterscheiden, ein Auflösen des Denkobjects in seine Elemente mit dem Selbstbewußtsein (Urtheilen), und ein Wiederzusammenfassen derselben in die Einheit des Selbstbewußtseins (Begreifen). Gott als das göttliche Wesen (das bloße „höchste Wesen") ist daher der schlechthin verborgene Gott. Und zwar nicht bloß für uns, sondern auch

*) Nämlich in dem in der vorigen Anmerkung bevorworteten Sinne. Und so fortan durchweg.

für sich selbst, sofern er nämlich in diesem Modus seines Seins für sich allein beharren, und sein Wesen sich nicht selbst offenbar machen würde und könnte. Nichts desto weniger aber ist dieser Begriff Gottes als des göttlichen Wesens ein unabweislich nothwendiger und somit ein schlechthin wahrer*).

Anm. Deshalb hat er sich auch, wo immer nur über Gott speculirt wurde, herausgethan. Bekannt ist seine alles beherrschende Bedeutung bei Philo und den späteren Platonikern. Unser absolutes reines Sein oder göttliches Wesen ist ganz Philo's τὸ ὄν oder τὸ ὄντως ὄν oder τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, sein ἕν, seine μόνας, — jener Gott, den er als das absolut Einfache, Qualitätlose, Eigenschaftslose, Prädicatlose, überhaupt Bestimmungslose beschreibt, und deshalb auch wie einerseits als den schlechthin namenlosen und unnennbaren (Gott ist ihm ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος, und auch jene obigen Namen, deren er sich bedient, sind ihm bestimmt nur inadäquate und uneigentliche Bezeichnungen Gottes), — so andrerseits als den schlechthin unerkennbaren (ἀκατάληπτος), — kurz als den, von welchem sich nichts weiter aussagen läßt, als daß er ist. Eben so ist dieser Begriff Gottes bei den Mystikern der durchherrschende. Ihre via negationis, ihre theologia ἀποφατικὴ, ihre Namenlosigkeit Gottes, dieß alles ist nichts als der Begriff des göttlichen Wesens**). Dieses ist genau eben das, was sie „die Gottheit" nennen im Unterschiede von „Gott". Eben weil dieser Begriff Gottes sich unmittelbar mit der ihnen eigenthümlichen Erkenntniß von Gott, der Gottesahnung und Gottesanschauung (s. §. 236. 241.), berührt, bleiben sie auch wenn sie über Gott speculiren bei ihm stehen.

§. 9. Der Begriff des göttlichen Wesens ist ein wahrer Begriff Gottes, aber der wahre Begriff Gottes ist er für sich allein nicht. Er ist nur erst ein wesentliches Moment desselben. Das Denken kann bei ihm nicht stehn bleiben, sondern sieht sich durch eine immanente logische Nöthigung über ihn

*) Man vergleiche mit diesem §. und dem folgenden Jul. Müller, die Chr. Lehre von der Sünde, II, S. 175 f.

**) Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 35 f. 40—43.

hinausgetrieben und gezwungen, von diesem äußersten Punkte aus eine scheinbar rückgängige Bewegung zu machen. Der Gedanke des absoluten reinen Seins ist nämlich zwar allerdings als der des absolut bestimmungslosen absoluten Seins der Gedanke des absoluten Seins als absoluter Negativität, und das absolute reine Sein ist so allerdings für unsren Gedanken etwas rein negatives; aber an sich selbst ist es dessen ungeachtet, wie schon bemerkt wurde, das Allerpositivste, nur unter der Form der absoluten Negativität. Es ist wohl das absolute Nichts; aber nicht in dem Sinne der absoluten Null, sondern in dem des absoluten Nichtetwas*). Es ist die absolute Fülle des Seins; aber dieses Sein ist in ihm schlechthin unter dem Modus des Nicht etwas (d. h. nicht etwas bestimmtes, besondres) seins gesetzt. Das absolute Sein als reines Sein ist schlechthin; aber es ist eben auch nur, es ist nicht irgend etwas. So ist also die Formel, in welche der Begriff Gottes sich ursprünglich faßt, daß Gott sei das absolute Sein unter der Form des Nichtetwas, eine rein negative Formel für den allerpositivsten Begriff. Um sie vollständig zu verstehen, müssen wir deshalb den positiven Ausdruck für sie aufsuchen. Dieser aber ergibt sich durch folgende einfache Analyse. In dem Gedanken des absoluten Seins als Nicht etwas seins sind zwei Merkmale zusammengefaßt: 1) das Nichtetwas sein, die absolute Negation des Etwas seins; aber dieses 2) als an dem absoluten Sein gesetzt, nicht etwa an dem Nichtsein. Das hier fragliche Sein ist das schlechthin affirmative Sein, an welchem nur die absolute Negation des Etwasseins gesetzt ist. Es ist die Fülle alles Seins, jedoch so, daß ihm das Etwassein schlechthin fehlt, daß es Etwas nur auf negative Weise ist. Es ist also freilich das Nichtsein des Etwas; aber das seiende Nichtsein des Etwas, — ein Nichtsein des Etwas, welches das absolute Sein ist, welches sonach nicht irgend ein Defect des Seins ist, sondern die absolute Fülle des Seins. Ist es aber diese, so muß dann freilich auch das Etwassein in ihm schlechthin mit enthalten sein. Nur ist dasselbe in ihm auf rein

*) Nichts = Nicht-ichts.

negative Weise enthalten, mithin als nicht gesetztes, d. h. als nicht daseiendes. Es ist in ihm eben nur enthalten. Es ist in ihm, aber es ist in ihm nicht gesetzt, nicht da, nicht wirklich, d. h. es ist in ihm nur als mögliches, aber — da es sich hier überall um das absolute Sein handelt, — als schlechthin mögliches, d. i. deutlicher als schlechthin realiter mögliches. Der Begriff der realen Möglichkeit ist aber mit Einem Worte der der Potenz (potentia, dem actus gegenüber,), der Macht. Positiv ausgedrückt ist mithin das absolute Sein, das nicht Etwas ist, die reale Möglichkeit des absoluten Etwas, d. h. die absolute Potenz, die absolute Macht. Der positive Ausdruck für die Formel: Gott ist das absolute reine Sein oder das absolute Wesen, lautet also: Gott ist die absolute Potenz, die absolute Macht, aber diese rein als solche gedacht. Allein hier tritt nun ein innerer Widerspruch in dem Gedanken hervor, der das Denken, weil es ihn nicht unaufgehoben lassen kann, weiter forttreibt, und uns in dem Sein Gottes selbst eine immanente Bewegung aufweist. Der Gedanke der absoluten Macht rein als solcher, d. h. als schlechthin ruhender oder unwirksamer, ist die härteste contradictio in adjecto, welche das Denken schlechterdings nicht zu vollziehen vermag. Die Macht kann überhaupt nicht anders gedacht werden, denn als wirksam; es ist eben ihre wesentliche Natur, wirksam, d. h. Kraft zu sein; und schon für die gewöhnlichste Vorstellung ist das geläufige Maaß für die Intensität jedes Seins seine Wirksamkeit. Eine schlechthin unkräftige Macht ist schon ganz allgemeinhin ein unerträglicher Widerspruch; vollends aber den Gedanken der absoluten Macht als einer schlechthin unwirksamen, d. h. schlechthin unkräftigen kann auch das allerungebildetste Denken nicht über sich gewinnen. Jener Begriff von Gott als dem göttlichen Wesen, d. h. dem absoluten reinen Sein kann deshalb nur so gesetzt werden, daß man ihn ausdrücklich als einen sich selbst negirenden und somit über sich selbst hinausgehenden setzt. Ungeachtet also der Begriff Gottes mit unumgänglicher Nothwendigkeit ursprünglich als der des göttlichen Wesens in dem angegebenen Sinne gedacht wird, so liegt doch in diesem ursprünglichen Begriffe Gottes unmittelbar zugleich auch

schon die Nothwendigkeit, Gott als über denselben hinausgehend zu denken. Indem Gott als die absolute Potenz oder Macht rein als solche gedacht wird, muß er unmittelbar zugleich gedacht werden als aus dieser seiner bloßen oder reinen Potenzialität heraustretend, d. h. als sich absolut actualisirende absolute Macht.

§. 10. Der nähere Inhalt dieses Gedankens ist der folgende. Gott ist als das göttliche Wesen oder das absolute reine Sein zu denken als sich selbst zum Werden bestimmend, und zwar dieß, da er das absolute Sein ist, auf absolute Weise, also zum absoluten Werden oder zum absoluten Proceß. Da aber dieses Werden das absolute, mithin sein Resultat, das Sein, unmittelbar zugleich mit ihm selbst gesetzt ist: so ist Gott als Werden wesentlich unmittelbar zugleich das Sein. Gott ist sonach zu denken als die absolute Einheit des Seins und des Werdens, d. h. als Leben (denn das Leben ist eben die absolute Einheit des Seins und des Werdens,), und zwar, da hier beides, das Sein und das Werden, das absolute ist, — als das absolute Leben. Gott ist der absolute Proceß als absoluter Lebensproceß; der Proceß seines Sich selbst actualisirens ist näher ein Lebensproceß.

§. 11. Hierbei ist vor allem ausdrücklich zu bevorworten, daß indem Gott, sich selbst actualisirend, die Form seines Seins als göttliches Wesen überschreitet, er aus dieser nicht in dem Sinn heraustritt, daß er sie abthäte und aufhöbe. Im Gegentheil, indem er über den Modus des reinen Seins hinausgeht, sich zu einem neuen erschließend, hält er jenen, den wir ja von vornherein als einen an sich selbst nothwendigen kennen gelernt haben, nichts desto weniger unangetastet fest. Das Sich aufschließen des absoluten reinen Seins ist nicht ein Sich aufheben. Indem Gott seine reine Potenzialität aufhebt, setzt er sie unmittelbar zugleich wieder; indem er aus ihr schlechthin heraustritt, kehrt er ebendamit unmittelbar zugleich wieder schlechthin in sie zurück. Grade hierdurch und nur hierdurch ist auch sie, wie es der Begriff der Absolutheit fordert, eine durch ihn selbst gesetzte, und sein Sein auch als göttliches Wesen schlechthin durch sich selbst gesetzt. Eben dadurch, daß Gott, indem er schlechthin actuell ist, nicht aufhört, die

Potenzialität dieses seines actuellen Seins als solche (als reine Potenzialität) in sich selbst zu haben, sie aber zugleich als eine schlechthin durch ihn selbst gesetzte in sich hat, ist er causa sui. Höbe er, sich actualisirend, seine Potenzialität als solche in sich auf, so würde er eben hiermit in seinem actuellen Sein nicht mehr causa sui sein, mit seiner Aseität aber würde er unmittelbar zugleich auch seine Absolutheit selbst eingebüßt haben. Ueberdieß würde in diesem Falle sein Sein, das, sofern es ein Proceß ist, nur als ein schlechthin zeitloser immanenter Proceß das absolute sein kann, ein zeitliches und veränderliches sein, und so würde es auch von dieser Seite her aufgehört haben, das absolute zu sein.

Anm. Die Aseität Gottes im engeren Sinne (vgl. §. 8.) genommen ist eben diese Bestimmtheit desselben, daß er, indem er seine absolute Potenzialität actualisirt, dieselbe nichts desto weniger nicht aufhebt, sondern wesentlich zugleich festhält. Ohne den Gedanken dieser Aseität wäre der Gedanke Gottes wesentlich nicht der Gedanke des Absoluten. Die Aseität ist so zwar allerdings nicht eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens (welches seinem Begriff nach keine Bestimmtheit haben kann), wohl aber eine Bestimmtheit Gottes in Beziehung auf das göttliche Wesen.

§. 12. Dieß zum voraus Ein für allemal festgestellt ergibt die nähere Analyse des immanenten Lebensprozesses, vermöge dessen Gott sich selbst actualisirt, das Folgende.

Gott, das absolute reine Sein und als solches die reine absolute Potenzialität actualisirt sich — heißt: er setzt das potentia ruhend in ihm seiende absolute Etwas actu oder als wirklich. Hierin liegt nun zunächst, daß er seine unmittelbare absolute Identität mit sich selbst, seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit auflöst, sich von sich selbst unterscheidet, d. h. seinen Inhalt, das absolute Sein, von seiner Form, der absoluten Reinheit, d. i. Bestimmungslosigkeit.*) Er setzt also das in ihm beschlossene absolute Etwas als wirklich dadurch daß

*) Welche beide, Inhalt und Form, übrigens eben erst vermöge dieses Processes des Sich von sich selbst unterscheidens Gottes in ihm da sind.

oder indem er es von sich, und somit eben sich von sich selbst unterscheidet, — es und eben damit, sich selbst für sich als Object setzt, sich objectivirt, d. h. mit andren Worten: dadurch daß oder indem er es sich vorstellt, es sich bewußt macht, — kurz: dadurch daß oder indem er es und ebendamit sich selbst denkt. Er bestimmt sonach sich (sein Sein) selbst zu der neuen Bestimmtheit einerseits des Gesetztseins und andrerseits des Gedachtseins, mithin als Gesetztes einerseits und Gedachtes andrerseits. Das Gesetzte (das gesetzte Sein) aber ist das Dasein*), das Gedachte (das gedachte Sein) ist der Gedanke. Also bestimmt Gott, indem er seine reine Potenzialität actualisirt, sich (sein Sein) selbst als Dasein und Gedanke, als Reales und Ideelles. Diese beiden Bestimmtheiten müssen aber hier als schlechthin in einander seiend, mithin als schlechthin Eins, in absoluter Einheit stehend gedacht werden. Denn da es das absolute Sein ist, welches beides, setzt sowohl als denkt, so müssen auch beide, das Setzen und das Denken als absolute gedacht werden; absolute Functionen aber können eben als solche nicht anders gedacht werden denn als schlechthin coincidirend und ineinander seiend.**) Ueberdieß liegt ganz dasselbe auch schon in der obigen Formel, daß Gott dadurch daß oder indem er sich von sich unterscheidet oder sich denkt sich setzt, — und umgekehrt: daß er sich von sich unterscheidet oder sich denkt dadurch daß oder indem er sich setzt. So ist ja sein Sich setzen eben ein Sich von sich unterscheiden oder ein Sich denken und umgekehrt. Wir haben also näher zu sagen: Gott, indem er seine reine Potenzialität actualisirt, actualisirt dieselbe auf absolute Weise, und setzt durch ein absolutes, mit dem absoluten Setzen schlechthin zusammenfallendes oder eins seiendes Denken oder denkt durch ein absolutes, mit dem absoluten Denken schlechthin zusammenfallendes oder eins seiendes Setzen sich selbst als das schlechthin Gedanke seiende

*) Dasein ist für das Bewußtsein gesetztes, objectives Sein. Deshalb ist es auch nothwendig bestimmtes Sein.

**) Auch bei uns ist jedes Denken unmittelbar zugleich ein Setzen (nämlich in dem Denkenden selbst) und jedes Setzen unmittelbar zugleich ein Denken, — nur kein adäquates.

Daſein oder als den ſchlechthin daſeienden Gedanken, als das ſchlechthin ideelle Reale oder als das ſchlechthin reale Ideelle, kurz als die abſolute Einheit des Daſeins und des Gedankens oder des Realen und des Ideellen. Dieß iſt aber eben der ſpezifiſche Begriff des Geiſtes. Unſer nächſtes Reſultat lautet demnach mit Einem Worte: Gott, das abſolute reine Sein, indem er ſeine reine Potenzialität actualiſirt, beſtimmt ſich als Geiſt. Actu iſt Gott als Geiſt; ſein actuelles Sein iſt ſein Geiſtſein.

Anm. Dieß iſt der eigenthümliche Ort, wo ſich für die theologiſche Speculation primitiv der Begriff des Geiſtes überhaupt ergibt. Und zwar ein in ſich ſelbſt vollkommen deutlicher Begriff. Geiſt iſt wirkliche, d. h. abſolute Einheit des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daſeins, — wohl zu merken: nicht des Denkens und des Daſeins, auch nicht des Denkens und des Setzens, — welches alles zu enge Begriffe ſind. Der Geiſt iſt keineswegs ſchon ſeinem Begriff ſelbſt zufolge ſelbſtbewußtes und ſelbſtthätiges, mit Einem Wort perſönliches Sein, ungeachtet er ſich allerdings, wie ſich unten zeigen wird, nicht anders denken läßt als an der Perſönlichkeit, d. h. an dem Selbſtbewußtſein und der Selbſtthätigkeit. Wo in dem Sein kein Gedanke (keine Idealität) iſt, da iſt es nicht Geiſt, wenn auch noch ſo viel Daſein (Realität) in ihm wäre; aber ebenſo auch da nicht, wo in ihm kein Daſein (keine Realität) iſt, und wenn noch ſo viel Gedanke (Idealität) in ihm wäre. Weder das bloße Daſein für ſich allein iſt ſchon Geiſt noch der bloße Gedanke für ſich allein, ſondern die wirkliche vollendete Einheit beider. Das ſchlechthin Gedanke ſeiende Daſein und der ſchlechthin daſeiende Gedanke, — das ſchlechthin reale Ideelle und das ſchlechthin ideelle Reale, das iſt der Geiſt, der ebendeshalb auch das ſchlechthin wahre Sein iſt. So deutlich dieſer Begriff des Geiſtes iſt, anſchaulich vorſtellbar iſt er allerdings nicht; und er kann es auch nicht ſein als der Begriff eben des abſolut immateriellen. Το πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια (1. Joh. 5, 6). Wer ſich dieſes Begriffs des Geiſtes nicht zu bemächtigen vermag, dem iſt zu rathen, daß er ſich ſogleich hier von uns trenne.

§. 13. Allein die reine Potenzialität, welche Gott solchergestalt actualisirt, ist die in dem absoluten reinen Sein verschlossen liegende, also die Potenzialität des absoluten Etwas; sein Inhalt, er selbst ist es, was Gott in Einem denkt und setzt, der Gedanke Gottes und das Dasein Gottes. Und andrerseits: die Function, kraft welcher er diesen Actualisirungsproceß vollzieht, ist die Function des Absoluten, mithin eine absolute Function. Das Resultat dieses Processes ist sonach nicht bloß überhaupt Geist, sondern bestimmt der absolute Geist. Gott bestimmt sich kraft desselben als den absoluten Geist.

§. 14. Weiter fragt es sich, unter welcher näheren Bestimmtheit Gott sich selbst als den absoluten Geist bestimmt. Was in dieser Beziehung zuerst in's Auge fällt ist, daß sein Sichactualisiren in concreto darin besteht, daß er sich in sich von sich selbst unterscheidet, seinen Inhalt, das absolute Sein, in die in ihm als reinem Sein in absoluter Ungeschiedenheit verschlossen ruhenden ihm immanenten Unterschiede, d. h. eben besondren Bestimmtheiten, sie schlechthin in Einem denkend und setzend, dirimirt. Indem Gott seinen absoluten Inhalt denkend setzt und setzend denkt, so ist dieß in concreto eben ein denselben nach den ihm an sich immanenten Unterschieden unterscheiden, und diese so als Bestimmtheiten seines absoluten Seins aus seiner absoluten Innerlichkeit entlassen und an demselben hervortreten lassen. Dieses Sich in die ihm immanenten Unterschiede dirimiren Gottes ist aber kein einfacher Act, sondern es ist ein seine Unterschiede aus ihnen selbst heraus unterscheiden, ein stufenweises immer tieferes Differenziren seiner Unterschiede in ihnen selbst. Der hier zu beschreibende Lebensproceß Gottes ist also näher der Proceß einer immer vollständigeren Entfaltung Gottes als des absoluten Geistes aus sich selbst heraus in seine besondren Bestimmtheiten, — ein Entwickelungsproceß. Nur, wie sich von selbst versteht, unter ausdrücklicher Ausschließung jeder Beschränkung, die damit in Gott gesetzt werden möchte (also auch insbesondere jeder Zeitvorstellung).

§. 15. Die einzelnen Unterschiede aber, die Gott in diesem Selbstentwicklungsproceß aus seiner absoluten Innerlichkeit herausstellt, sind Bestimmtheiten des Geistes. Denn indem Gott sie durch ein setzendes Denken und ein denkendes Setzen schlechthin in

Einem aus seiner reinen Innerlichkeit heraufführt, bestimmt er sie eben hiermit als Geist. Nun actualisirt sich aber Gott auf absolute Weise, und bestimmt sich eben hiermit als den absoluten Geist. Es muß deshalb sein Sich von sich selbst unterscheiden weiter gedacht werden vorerst als die schlechthin vollständige Diremtion in die implicite in ihm liegenden Unterschiede. Indem er seinen Inhalt für sich unterscheidet, stellt er denselben in der schlechthin vollständigen Allheit seiner besondren Bestimmtheiten für sich heraus. Eben nur hiermit actualisirt er wirklich das in ihm als reinem Sein potentiell ruhende absolute Etwas. Indem Gott sich zum absoluten Geist bestimmt, bestimmt er sich zum Geist in der schlechthin vollständigen Explication in alle Unterschiede oder besondern Bestimmtheiten des Geistes. Sodann aber ist diese Allheit der Bestimmtheiten des Geistes auch eine in sich schlechthin einheitliche oder die Totalität derselben. Das Auseinandertreten der Unterschiede in Gott muß nämlich deßhalb unmittelbar zugleich ein Wiederzusammengehen derselben sein, weil es das absolute Sein ist, das sich in sich differenzirt. Seine Differenzirung darf und kann ja den Character der Absolutheit an ihm nicht aufheben. Dieß würde aber der Fall sein, sobald die Unterschiede, in welche es sich dirimirt, in ihrer Discretion außer einander fielen, und somit endliche würden. Vielmehr muß Gott eben vermöge seiner vollständigen Discretion in seine Unterschiede selbst unmittelbar zugleich wieder ihre absolute Concretion zur Einheit vollziehen, und in dieser seine absolute Identität mit sich selbst, nur als eine vermittelte, wiederherstellen, von welcher der Proceß ausging. Oder, wie es auch ausgedrückt werden kann, indem Gott seinen Inhalt setzend denkt und denkend setzt, muß dieß, eben weil es ein absolutes ist, ein Sich selbst setzend denken und denkend setzen Gottes sein. Sein Sich von sich selbst unterscheiden, welches unmittelbar angesehen ein Sich selbst verneinen ist, muß wesentlich unmittelbar zugleich ein Sich selbst bejahen (nicht ein Sich selbst aufheben) sein. Demnach hebt denn Gott, indem er den ganzen Reichthum der besondren Bestimmtheiten seines Inhalts ausbreitet, eben damit, daß er sie als besondre heraus entläßt, unmittelbar zugleich auch wieder ihre Geschiedenheit auf, und der Proceß seiner absoluten Diremtion in sich ist unmittelbar zu-

gleich der seiner absoluten Concretion und Concentration. So absolut wieder in die Einheit zurückgenommen und zu ihr abgeschlossen sind die besondren Bestimmtheiten des absoluten Geistes nicht mehr bloße Bestimmtheiten, sondern seine Momente, d. h. nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern Bestimmtheiten eines als Prozeß seienden Seins. Alles zusammengefaßt ist also Gott als der absolute Geist die absolut einheitliche absolute Totalität des absoluten (oder göttlichen) Geistes.

§. 16. Die bestimmtere Form, unter welcher Gott sich als diese absolute und absolut einheitliche Totalität des sich in seinen Momenten vollständig explicirenden absoluten Geistes in Einem denkt und setzt, ist uns in dem Bisherigen bereits mitgegeben. Das geistige Sein nämlich, zu welchem er sich aus seiner bloßen Potenzialität heraus actualisirt, ist dem Begriff dieses Actualisirungsprocesses zufolge bestimmt gedachtes und gesetztes Sein, nicht selbstdenkendes und selbstsetzendes. Weiter aber wird dieß gedachte und gesetzte Sein näher gedacht und gesetzt (nämlich immer beides schlechthin in Einem) vermöge eines sich über alle seine immanenten Stufen hinweg (d. h. durch ein immer tiefer eingehendes neues Unterscheiden seiner bereits herausgekehrten immanenten Unterschiede in sich selbst) schlechthin vollziehenden Sich in sich selbst unterscheidens oder Sich in sich selbst differenzirens Gottes. So ist es also wesentlich vermöge seiner Differenzirung in sich selbst, d. h. aus sich selbst heraus (in Einem) gedachtes und gesetztes, aus sich selbst heraus entwickeltes Sein. Endlich als nicht selbst denkendes und setzendes, sondern nur gedachtes und gesetztes Sein ist es für ein andres, es denkendes und setzendes, Sein, also in teleologischer Beziehung zu diesem gedachtes und gesetztes Sein, d. h. werkzeugliches oder organisches Sein*). Gott bestimmt sich demnach, indem er seine reine Potenzialität actualisirt, zur absoluten und absolut einheitlichen Totalität des aus sich selbst heraus werdenden nur gedachten und gesetzten werkzeuglichen oder organischen geistigen Seins in der vollständigen Ausbreitung seiner besondren Momente.

*) Die Differenzirung ist in concreto eben die Organisation. S. unten §. 48.

Nun ist aber, aus sich selbst herauswerdendes nicht selbst denkendes und setzendes, sondern nur gedachtes und gesetztes Sein zu sein, genau der Begriff der Natur. Gott bestimmt sich mithin in dem hier in Rede stehenden immanenten Proceß, indem er sich zum absoluten Geist bestimmt, näher zur absoluten geistigen Natur, und zwar als werkzeuglicher*) oder organischer; dieß aber als schlechthin einheitlicher Totalität ihrer besondren Momente, d. i. zum absoluten geistigen Naturorganismus oder zum Naturorganismus des absoluten Geistes. Und so ergibt sich uns denn neben unserm ersten Begriff Gottes (dem göttlichen Wesen) ein zweiter, dem zufolge Gott der absolute geistige Naturorganismus ist. Der zweite Begriff Gottes ist also der Begriff der göttlichen Natur.

Anm. 1. Natura kommt von nasci. Der Gegensatz zu natura ist factura, das Machwerk, das durch eine bloß von außenher an das zu bildende Object kommende Einwirkung hervorgebrachte. Das Machwerk ist zwar ebenfalls ein bloß gedachtes und gesetztes Sein; aber nicht ein aus sich selbst heraus gedachtes und gesetztes Sein. Die Natur ist das von innen heraus, durch innere Entwicklung gewordene, im Gegensatz gegen das bloß von außenher und also nicht durch sein eignes immanentes Werden gewordene, d. i. eben das bloß Gemachte.

Anm. 2. In dem Begriff der Natur an und für sich liegt keineswegs etwa schon das Merkmal der Materialität mit**), wie dieß die gewöhnliche Voraussetzung ist, als nothwendige Consequenz der Gewöhnung an eine zu enge Fassung des Begriffs des Geistes. S. oben §. 12. Anm. 1. Bei dieser Voraussetzung ist dann freilich das allgemeine Widerstreben gegen jeden Gedanken an eine Natur in Gott***) sehr erklärlich und wohlbegründet.

Anm. 3. Die heilige Schrift kennt den Gedanken einer „gött-

---

*) Für wen wird sich im Verfolg sogleich ausweisen.

**) Dieß ist's wohl auch, was Stahl eigentlich will mit der für uns äußerst unklaren Bemerkung: Philos. d. Rechts, II, 1, S. 145. Anm. (2. A.)

***) Selbst Daub theilt dieses Widerstreben. S. Syst. d. Chr. Dogmatik, II, S. 268.

lichen Natur" gar wohl: 2. Petr. 1, 4. Der Theosophie ist er von jeher geläufig gewesen. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke wie schon Jakob Böhmes und St. Martins so besonders Franz Baaders, daß Gott als Geist eine ewige Natur habe. „Es ist Unverstand," — sagt Baader — „eine natura creata ohne eine natura creans denken zu wollen." Aber auch die neueste Philosophie findet sich vielfältig auf eben diese Annahme hingedrängt. Wir erinnern beispielsweise nur an Billroth (Religionsphilosophie, S. 66. 70.), Erdmann (Natur oder Schöpfung? S. 84. f.) und Vatke (Die menschliche Freiheit, S. 237. f.). Auch daran kann erinnert werden, daß Zwingli unbedenklich behauptet, — wiewohl in einem andern Sinne wie wir: natura est Deus, und Calvin (Inst. chr. rel., I, 5, §. 5.) davon sagt: Fateor quidem, pie hoc posse dici, modo a pio animo profficiscatur, Naturam esse Deum.

§. 17. Doch auch hier kann das Gott denkende Denken noch nicht stehn bleiben; denn in seiner Vollständigkeit ist der Begriff Gottes auch hier noch nicht abgeschlossen. Von der immanenten Dialektik des inneren Lebensprocesses Gottes haben wir bisher nur erst die eine Seite ausdrücklich betrachtet. Sie hat aber wesentlich noch eine zweite. Wenn nämlich Gott, seine reine Potenzialität actualisirend, sich zum absoluten Geist unter der Form der absoluten Natur, d. i. zu der Bestimmtheit des Gedankens und des Daseins oder des Gedachten und des Gesetzten, also des Gedacht- und Gesetztseins (nämlich beides schlechthin in Einem) bestimmt: so kann er dieß ja nur dadurch, daß er sich andrerseits ebenso zum Denkenden und Setzenden (nämlich wiederum beides schlechthin in Einem, also zum Setzenddenkenden und Denkendsetzenden,) bestimmt. Denn das Gedachte oder der Gedanke ist nur durch (und für) ein Denkendes oder Bewußtsein, und das Gesetzte oder das Dasein ist nur durch ein Setzendes oder Thätiges. Oder: Sich objectiviren kann Gott, indem er sich aus seiner bloßen Potenzialität actualisirt, den Inhalt seines reinen Seins, also seinen eigenen Inhalt nur sofern er unmittelbar zugleich sich selbst subjektivirt; denn ein Objekt gibt es nur sofern es auch ein Subjekt gibt. Der innere Lebensproceß, kraft dessen Gott

seine reine Potenzialität actualisirt, muß daher schlechterdings auch als ein Sich selbst zum Subject bestimmen Gottes gedacht werden.

§. 18. Was hiermit gefordert wird hat sich aber in der That bereits im Verlaufe des Objectivirungsprocesses Gottes selbst realisirt, nämlich als die höchste Spitze desselben. Es ist ja bereits (§. 15.) ausdrücklich hervorgehoben worden, daß Gott, indem er, sich selbst objectivirend, sich auf schlechthin vollständige Weise in die ihm an sich immanenten Unterschiede dirimirt, eben damit dieselben unmittelbar zugleich wieder aus ihrer Discretion in die absolute Einheit zurücknimmt, — oder (was nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache ist), indem er seinen Inhalt setzend denkt und denkend setzt, weil er es nämlich auf absolute Weise thut, eben damit unmittelbar zugleich sich selbst setzend denkt und denkend setzt. Vermöge seiner oben beschriebenen Objectivirung selbst, durch welche er sich als absoluten Geist unter der Form der absoluten (geistigen) Natur in der absoluten Totalität ihrer besondren Momente denkt und setzt in Einem, vollzieht er mithin seine Selbstreflexion in sich selbst. Er denkt und setzt sich als objectiven Geist; aber dieß sein Sich zum objectiven Geist bestimmen kann er der Natur der Sache selbst zufolge nur dadurch vollendend in sich abschließen, daß er es wieder in seinen Anfang zurückführt, also nur damit, daß er sich zum sich in sich reflectirenden, eben damit aber sich subjectivirenden — objectiven Geist bestimmt, näher zum sich in sich selbst reflectirenden Gedanken, d. h. zum sich selbst denkenden Gedanken*) (zum sich selbst idealisirenden, durch sich selbst idealisirten Ideellen,) einerseits — und zum sich in sich selbst reflectirenden Dasein, d. h. zum sich selbst setzenden (sein Dasein gebenden) Dasein**) (zum sich selbst realisirenden, durch sich selbst realisirten Realen,) andrerseits. Indem Gott, sich selbst denkend und setzend, seinen realen Gedanken oder seine gedachte Realität nach der ganzen Fülle der ihnen immanenten besondren Bestimmtheiten aus seiner reinen

*) Dieß ist der Gedanke in seiner Vollendung, in seiner concretesten und reichsten Bestimmtheit.

**) Dieß ist das Dasein in seiner Vollendung, in seiner concretesten und reichsten Bestimmtheit.

Innerlichkeit herausstellt, stellt er ja nothwendig diesen Gedanken ausdrücklich auch als sich selbst denkenden und diese Realität (Dasein) ausdrücklich auch als sich selbst setzende heraus, also beide als die Totalität ihrer besondren Bestimmtheiten wieder in sich zurücknehmend. Der Gedanke nun als sich selbst denkender einerseits ist das Selbstbewußtsein. Dieses nämlich ist eben das Für das subjective Bewußtsein setzen des objectiven Bewußtseins in der Art, daß es ein Setzen des subjectiven Bewußtseins des für sein Bewußtsein setzenden (d. h. vorstellenden, im weitesten Sinne des Worts,) Subjects selbst ist, so daß nicht nur dieses selbst, und nicht etwa ein andres bloß durch dasselbe, das für sein Bewußtsein setzende (vorstellende) ist, sondern auch sein Setzen eines Andern für sein Bewußtsein wesentlich das Sein eignes subjectives Bewußtsein setzen, also der Proceß seines eignen Seiner selbst bewußtwerdens ist*). In ihm geht sonach das Bewußtsein in sein Object wieder als in sein eignes Subject zurück, als in das Selbst**). In seiner Vollendung ist es die Vernunft. Das Gesetzte, oder das Dasein als sich selbst setzendes andrerseits ist die Selbstthätigkeit. Diese ist nämlich eben das Setzen eines Objects in der Art, daß es ein Setzen des setzenden Subjects selbst ist, so daß nicht nur dieses selbst, und nicht etwa ein andres bloß durch dasselbe, das setzende ist, sondern auch seine Thätigkeit wesentlich das Setzen seines eignen Daseins, kurz der Proceß seines eignen Daseins ist, und mithin sein Setzen eines Andern wesentlich sein Sich selbst setzen ist. In ihr geht mithin die Thätigkeit in ihr Object wieder als in ihr eignes Subject zurück, als in das Selbst. In ihrer Vollendung ist sie die Freiheit. So

*) Selbstbewußt bin ich dann, wenn mein Ein Andres mir zum Bewußtsein bringen wesentlich ein Mich selbst mir zum Bewußtsein bringen, — mein Denken eines Andern wesentlich mein Denken meiner selbst ist.

**) Indem Gott sich selbst denkt, sich für sich objectivirt, sich als ein Andres für sich (für sein Bewußtsein) setzt, setzt er ja in diesem Andren eben sich selbst, findet in ihm sich selbst wieder. Denn das Sich denken, wie es einerseits ein Setzen seiner Unterschiede für das Bewußtsein ist, ebenso ist es andrerseits zugleich ein eo ipso dieselben in die Einheit zurücknehmen und eben hierdurch wieder in die Identität mit sich selbst (nämlich mit dem sich selbst denkenden) zusammenschließen.

bestimmt sich also Gott, indem er, sich selbst objectivirend, sich zum absoluten Geist unter der Form der absoluten Natur bestimmt, als dieser letztlich wesentlich auch zum absoluten Selbstbewußtsein oder zur absoluten Vernunft und zur absoluten Selbstthätigkeit oder zur absoluten Freiheit. Sich selbst denkend ist er seiner selbst schlechthin bewußt, d. i. absolute Vernunft, — sich selbst setzend will er schlechthin sich selbst, d. i. ist er die absolute Freiheit. In ihm als dem absoluten Geiste aber, also als Bestimmtheiten des Geistes sind, weil in dem Geiste seinem Begriff zufolge Gedanke und Dasein schlechthin Eins sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit oder Vernunft und Freiheit in absoluter Einheit gesetzt, d. h. schlechthin in einander, so daß sein Sich seiner selbst bewußtsein unmittelbar zugleich schlechthin sein Sich selbst setzen ist, und sein Sich selbst setzen unmittelbar zugleich schlechthin sein Sich seiner selbst bewußt sein, oder sein Selbstbewußtsein unmittelbar zugleich schlechthin seine Selbstthätigkeit und seine Selbstthätigkeit unmittelbar zugleich schlechthin sein Selbstbewußtsein ist. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, in dieser ihrer absoluten Einheit sind die Persönlichkeit. Indem Gott sich selbst zum absoluten Geist unter dem Modus der Natur oder zur göttlichen Natur bestimmt, bestimmt er mithin eben hierdurch zugleich sich selbst wesentlich letztlich zur absoluten Persönlichkeit. Eben diese göttliche Persönlichkeit ist die absolute Punktualität der absoluten Einheit, in welche sich die besonderte (discrete, ausgebreitete) Fülle der besondren Bestimmtheiten der göttlichen Natur, eben kraft ihrer vollständigen organischen Entfaltung in sich selbst, zuletzt wieder zuspitzt, — eine centrale Punktualität, welche alle Unterschiede oder besondren Bestimmtheiten der göttlichen Natur in absoluter Concretion wieder in die absolute Identität mit sich zurückgenommen hat, und so dieselben gleich sehr beides, als aufgehoben und als als Momente erhalten, in sich enthält*). Erst mit der absoluten Persönlichkeit schließt sich die göttliche Natur in sich selbst wirklich zum absoluten (schlechthin einheitlichen) Organismus ab. Denn sie ist die einzelne besondre Bestimmtheit derselben, in der ihre besondren

*) Auch nach Hegel ist die Persönlichkeit die reichste, concreteste und intensivste Bestimmtheit, „die höchste zugeschärfteste Spitze.“ S. Logik, III, S. 349. (B. 5. d. S. W.).

Bestimmtheiten in ihrer vollständigen Totalität auf concrete Weise absolut zur Einheit vermittelt und eben hiermit als besondre aufgehoben sind. Sie ist eine Bestimmtheit, welche wesentlich beides ist, einerseits eine besondre und andrerseits die absolute Bestimmtheit des Geistes*), ohne welche deshalb der Geist schlechthin niemals gedacht werden kann. Sie ist als göttliche die absolute Individuation (nicht Individualisirung) Gottes. Indem nun aber Gott so, sich zur göttlichen Natur bestimmend, sich als diese damit abschließt, daß er sich zur absoluten Persönlichkeit bestimmt, hat er sich ja eben hiermit schon zum absoluten Subject bestimmt, was wir zur Vollendung seines Begriffs noch hinzufordern mußten. Denn die Persönlichkeit ist wesentlich Subjectivität, nnd die Subjectivität kann nicht anders gedacht werden denn als Persönlichkeit.

§. 19. Wie aber die göttliche Persönlichkeit einerseits der wesentliche Abschluß der göttlichen Natur ist, so ist sie andrerseits auch wesentlich eine neue, für sich seiende Form des Seins Gottes. Allerdings resultirt sie in und aus der Lebensbewegung der göttlichen Natur als das höchste Moment derselben; aber als ein solches, welches kein bloßes Moment mehr ist, sondern eine in sich geschlossene und eben damit für sich seiende Form des Seins. Denn indem die göttliche Natur sich aus sich selbst heraus zu Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit bestimmt, bestimmt sie sich ja zum sich selbst denkenden Gedanken und sich selbst setzenden Dasein; damit aber ist sie unmittelbar über ihren eigenen Begriff, den Begriff der Natur, hinausgegangen, welcher wesentlich ist, nur gedachtes und gesetztes, nicht aber selbst denkendes und selbst setzendes Sein zu sein (s. oben §. 16.). Ja indem sie sich zu Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit bestimmt, bestimmt sie sich wesentlich zu einem Sich von sich selbst unterscheiden, zu einem Sein, das sich ausdrücklich von ihr unterscheidet, mithin zu einem ihr gegenüber für sich seienden Sein. In eben dem Punkte also, in welchem die gött-

*) Hierauf eben beruht die Wahrheit und in ihm selbst begründete Zuverlässigkeit des Denkens. Es enthält in sich selbst die Gedanken als aufgehobene. Darum kann es denn auch dieselben wieder aus sich herausentwickeln in der Speculation.

liche Natur die Entfaltung ihres Seins in einer Reihe besondrer Momente organisch vollendet und abschließt, tritt der Fall ein, daß das Moment in die Totalität, in das für sich seiende Sein umschlägt, und mithin das Sein Gottes selbst aus der Sphäre seines Seins unter dem Modus der absoluten (geistigen) Natur in eine neue eben hiermit entstehende hinüberschlägt, in die seines Seins unter dem Modus der absoluten (geistigen) Persönlichkeit. Gott, indem er sich als Natur in Einem denkt und setzt, will in seiner Natur sich selbst erfassen, will über sie hinaus in sich selbst, in die Identität mit sich selbst zurück. Indem er durch Actualisirung seiner reinen Potenzialität aus der unmittelbaren Identität mit sich selbst heraustritt, kann er ja nicht überhaupt seine Identität mit sich aufheben wollen; sondern nur als unmittelbar will er sie aufheben, grade um sie in sich zu vermitteln und dadurch wiederherzustellen. Seine Bewegung ist eben die, durch eine solche Vermittlung mit sich selbst wieder in seine absolute Identität mit sich selbst, aber als vermittelte, zurückzukehren. Dieß Ziel erreicht er nun in der aus der immanenten Lebensbewegung der göttlichen Natur resultirenden absoluten Persönlichkeit wirklich; und damit ist denn die Reihe der Momente der göttlichen Natur unmittelbar abgerissen. In der Persönlichkeit ist Gott über seine Natur hinaus bei sich selbst. Das Sein Gottes als Geist unter der persönlichen Bestimmtheit lediglich als einer einzelnen besondren Bestimmtheit der göttlichen Natur neben den übrigen besondren Bestimmtheiten derselben gedacht wäre noch gar nicht wirklich das Sein desselben unter der Bestimmtheit der Persönlichkeit. Vielmehr widerspricht sich dieser Gedanke in sich selbst. Denn der Begriff der Persönlichkeit ist eben wesentlich der des absoluten Reflectirtseins der Objectivität in die Subjectivität und somit des Ueber sich selbst hinausgegangenseins jener, — der Begriff des alle seine besondren Bestimmtheiten als **als solche** aufgehobene in concreter unauflöslicher Einheit vollständig in sich zusammenschließenden Seins. Nur die Persönlichkeit ist wirklich Persönlichkeit, die innerhalb ihres Umfangs nichts Besondres neben und außer sich hat, sondern dieß alles, als Besondres neben ihr aufgehoben, als ihr eignes Moment in sich trägt, nicht aber etwa selbst ein bloßes Moment eines andern ist. Die absolute Persönlichkeit ist

sonach wirklich ein neuer, für sich seiender Modus des Seins Gottes.

Anm. Die spezifische Analogie zu diesem Verhältniß der Natur und der Persönlichkeit in Gott bietet in der irdischen kreatürlichen Welt das Verhältniß der irdischen materiellen Natur und des Menschen dar. Der Mensch ist einerseits ein Glied der irdischen materiellen Natur, und zwar das höchste und letzte Glied derselben, und als das letzte Product derselben enthält er alle ihre früheren Stufen und Glieder wesentlich in sich, nur als solche, die als besondre Glieder aufgehoben sind, und so ist er eine vollständige irdische materielle Natur in nuce. Andrerseits aber bricht in ihm die Kette der (irdischen) materiellen Natur, ungeachtet er selbst wesentlich ihr letzter Ring ist, entschieden ab, und er gehört wesentlich nicht mehr der Sphäre der materiellen Natur an, sondern bildet ihr gegenüber, durch eine unübersteigliche Kluft von ihr geschieden, eine eigne, für sich seiende wesentlich neue Sphäre. Und dasselbe wiederholt sich dann auch im Menschen selbst, dessen Persönlichkeit einerseits wesentlich das Resultat der Lebensfunctionen seines materiellen Naturorganismus und andrerseits nichts desto weniger ein schlechthin Neues (eine wahre μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), ein durchaus für sich seiender Modus des Seins ist.

§. 20. Wie die absolute Persönlichkeit wirklich ein neuer, für sich seiender Modus des Seins Gottes ist, so hebt sie aber auch keineswegs etwa das Sein Gottes unter dem Modus der absoluten (geistigen) Natur als einen wesentlich für sich seienden Modus seines Seins auf. Die entgegengesetzte Annahme wäre eine sich selbst widersprechende, mithin nichtige Vorstellung. Die bisher entwickelte Dialektik des Begriffs Gottes hat ja aufgewiesen, daß die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit sich gegenseitig fordern, so daß die Realität des Seins jener schlechterdings durch die Realität des Seins dieser bedingt ist und umgekehrt. Das Sein Gottes als Natur ist nämlich seinem Begriff nach eben dieses, über sich selbst hinaus zu gehn und die göttliche Persönlichkeit als sein Resultat abzusetzen. Die göttliche Natur hat also reales Sein nur wiefern wirklich die göttliche Persönlichkeit aus ihr resultirt, d. h. nur wiefern

dieſe reales Sein hat. Aber gleicherweiſe liegt auch in dem Begriff des Seins Gottes als Perſönlichkeit weſentlich dieß mit, die göttliche Natur zu ſeiner Cauſalität zu haben. Auch die göttliche Perſönlichkeit hat mithin reales Sein nur wiefern ihrer Cauſalität reales Sein eignet, der göttlichen Natur. Haben nicht beide reales Sein, ſo hat es demnach weder die eine noch die andre. Keiner von beiden Modis des göttlichen Seins macht den andern überflüſſig. Vielmehr wie einerſeits das Sein Gottes als abſolute Natur für ſich allein noch nicht wirklich das actuelle Sein Gottes ſein würde, ſo würde auch andrerſeits ſein Sein als abſolute Perſönlichkeit für ſich allein noch kein wahres actuelles Sein Gottes ſein, weil es als ſolches nicht wirklich das abſolute actuelle Sein wäre. Gottes actuelles Sein wäre ja in dieſem letzteren Falle nur erſt ein actuelles Sein unter einer beſondren Form des actuellen Seins, nicht aber ein actuelles Sein unter allen dem actuellen Sein weſentlichen beſondren Formen deſſelben; es wäre nur ein unvollſtändiges. Die abſolute Form des actuellen Seins kann nur als eine (in ſich ſelbſt freilich ſchlechthin einheitliche) Doppelform gedacht werden, welche den Geſammtcomplex aller beſondren Formen des actuellen Seins in ſich darſtellt, nämlich in der Weiſe, daß in ihr alle beſondren Formen des actuellen Seins einerſeits allerdings ſich zur weſentlichen Einheit concentriren, andrerſeits aber nichts deſto weniger zugleich als beſondre in ihrer vollſtändigen Mannichfaltigkeit realiter fortbeſtehen, — oder als diejenige (in ſich ſelbſt ſchlechthin einheitliche) Doppelform, die das actuelle Sein weſentlich nach ſeinen beiden Seiten zugleich in ſich darſtellt, einerſeits in der vollen Fülle ſeiner Beſonderung, in der vollſtändigen Explication der mannichfaltigen Beſonderheit ſeines Inhalts — und andrerſeits in der vollendeten Concentration dieſer letzteren zur lebendigen concreten Einheit.*) Es bleibt alſo der Satz ſtehen: Gottes actuelles Sein kann nur gedacht werden als Geiſtſein unter der Form beides, der Natur und der Perſönlich-

*) Oder wie man auch (nach der Analogie von Makrokosmus und Mikrokosmus) ſagen könnte: das actuelle Sein beides, als Makrotheos und als Mikrotheos.

keit, nur als göttliche (geistige) Natur und göttliche (geistige) Persönlichkeit. Dasselbe läßt sich auch durch die andre Formel ausdrücken: Gott als actuell seiend oder als Geist muß gedacht werden als wesentlich in Einem beides seiend, Alles und Eins (ἓν καὶ πᾶν).**) Als Alles nämlich muß er actuell oder Geist sein in der Form der vollständigen Entfaltung des absoluten Reichthums der Besonderheit des Inhalts seines Seins, — als Eins in der Form der absoluten Concentration dieser Besonderheit des Inhalts seines Seins in der lebendigen concreten Einheit. Jedes von diesen beiden für sich allein wäre noch nicht das absolute actuelle Sein, also noch nicht das actuelle Sein oder Geistsein Gottes; erst ein reales Sein unter beiden Formen zusammen und zugleich, so daß sie einander gegenseitig nicht aufheben, ergibt ein solches. Wie in der göttlichen Natur der absolute Inhalt Gottes (näher des göttlichen Wesens) actu Sein hat, so in der göttlichen Persönlichkeit seine absolute Form.

Anm. Die Realisirung der göttlichen Persönlichkeit hebt grade ebensowenig das reale Sein der göttlichen Natur auf, als im Verlauf der irdischen Schöpfung während ihres ersten oder natürlichen Stadiums (s. unten) das Zustandekommen des (natürlichen) Menschen das reale Sein der für diesen letzteren äußeren Natur aufhebt, dessen Bestand vielmehr die unerläßliche Voraussetzung der Fortdauer seines Seins ist. Auf spezifische Weise entspricht aber dem hier zu erläuternden Verhältnisse in Gott innerhalb des zweiten Stadiums der irdischen Schöpfung (s. unten) in dem vollendeten oder geistigen Menschen das Verhältniß seiner Natur und seiner Persönlichkeit, welches jedoch erst innerhalb der Ethik selbst verständlich gemacht werden kann.

§. 21. So hat sich denn auch noch der Begriff eines dritten für sich seienden Modus des Seins Gottes oder ein dritter Begriff Gottes herausgestellt, der Begriff des absoluten persönlichen Geistes oder der absoluten Persönlichkeit, d. h. der Begriff des absoluten Geistes in der absoluten

**) Hier haben wir allerdings einen Pantheismus, — aber in Gott selbst.

Concentration der vollen Fülle seiner besondren Bestimmtheiten zur concreten Einheit des absoluten Selbstbewußtseins, d. h. der absoluten Vernunft, und der absoluten Selbstthätigkeit, d. h. der absoluten Freiheit, in ihrer absoluten Einheit. So in seiner Persönlichkeit die Fülle seiner besondren Bestimmtheiten zu absoluter Einheit zusammenfassend geht Gott wieder zurück in die absolute Identität mit sich selbst; aber in sie nicht mehr als unmittelbare, sondern nun als vermittelte. Die rein abstracte, für das Denken leere und todte reine Einfachheit und Innerlichkeit des absoluten Wesens ist in der Persönlichkeit concrete und damit gediegene und unausschöpfbar reiche und lebendige Individuität (nicht Individualität) geworden.

§. 22. Das Verhältniß der beiden wesentlichen Modi oder Formen des actuellen Seins Gottes oder seines Geistseins, der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit zu einander ist das der absoluten Wechselwirkung. Beide haben sich gegenseitig zu ihrem Resultat und folglich auch zu ihrer Voraussetzung; beide sind im Verhältniß zu einander schlechthin beides, Ursache und Wirkung. Einerseits haben wir nämlich bereits beobachtet (§. 18.), wie die absolute Persönlichkeit das Resultat der sich vollendenden Entfaltung der göttlichen Natur in sich selbst ist; und es lassen sich auch in der That das absolute Selbstbewußtsein oder die absolute Vernunft und die absolute Selbstthätigkeit oder die absolute Freiheit nicht anders als zustande kommend denken als an dem absoluten Object, durch dessen Denken und Setzen allein Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich schechthin in sich selbst reflectiren. Andrerseits aber ist ebenso auch die göttliche Natur in ihrer Vollendung nur als das Resultat oder Product der schlechthin in sich vollendeten göttlichen Persönlichkeit denkbar. Denn der absolute Gedanke (das absolute Gedachte) und das absolute Dasein (das absolute Gesetzte) sind nicht anders denkbar denn als Wirkung eines absoluten Denkenden und Setzenden, der absoluten Vernunft und Freiheit, kurz der absoluten Persönlichkeit, und also auch nur unter der Voraussetzung des realen Seins dieser. Gottes Sich als Natur und sein Sich als Person bestimmen ist sonach schlechthin Ein und derselbe Proceß, der nur seinem Begriff zufolge zwei we-

sentlich zu unterscheidende Seiten hat, die aber eben so wesentlich auch als schlechthin zusammenfallend zu denken sind. Womit es denn auch noch von einer neuen Seite her wieder recht klar wird, wie die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit schlechterdings als nicht bloß logisch, sondern realiter verschieden und (ihrer absoluten Coincidenz ungeachtet und unbeschadet) für sich seiende und bleibende Formen oder Modi des actuellen Seins Gottes gedacht werden müssen. Eben darin, daß so in dem actuellen Sein Gottes (in dem Sein Gottes als Geist) die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit in absoluter Einheit und Wechselwirkung stehen, besteht wesentlich in concreto die Lebendigkeit Gottes, wie ja die Lebendigkeit überhaupt wesentlich auf dem Einssein der Individuität mit einem Naturorganismus beruht.

Anm. 1. Ganz dasselbe Verhältniß der Wechselwirkung finden wir auch in uns selbst vor zwischen der Natur (d. h. unserm beseelten sinnlichen Leibe) und der Persönlichkeit. Auch sie haben sich gegenseitig zum Resultat und bedingen sich gegenseitig. Denn einerseits ist freilich die menschliche Persönlichkeit das Resultat der Functionen des menschlichen beseelten Leibes; aber andrerseits ist auch wieder dieser, der menschliche Naturorganismus, das was er ist, nämlich menschlicher beseelter Leib, nur vermöge seines Bestimmtwerdens durch die unmittelbar mit ihm geeignete Persönlichkeit.

Anm. 2. Wenn sich dem Gesagten zufolge in Gott Natur und Persönlichkeit mutatis mutandis zu einander verhalten wie in uns der beseelte Leib und die Persönlichkeit (das Ich), indem seine Natur eben als Naturorganismus der absolute Complex von Werkzeugen ist, vermöge welcher seine Persönlichkeit wirkt: so ist in der That der Anthropomorphismus vollkommen in seinem Recht, sofern er nur nicht in den Gedanken der beseelten Leiblichkeit Gottes irgend wie die Vorstellung von einer Materialität derselben mit einmischt, was er freilich bisher immer gethan hat, und was schon damit geschieht, wenn die Leiblichkeit Gottes Körperlichkeit genannt wird. Die beseelte Leiblichkeit Gottes ist ja, wie der Begriff derselben

ausdrücklich ergeben hat, Geist, sein beseelter Leib ein geistiger beseelter Leib. Die bekannten Sätze Tertullians von der Leiblichkeit Gottes und aller realen Existenzen überhaupt (adv. Prax., c. 7, und de carne Chr., c. 11,) sind daher gar nicht so absurd und belachenswerth.

§. 23. Als die absolute Einheit der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit ist Gott Person. Sein actuelles Sein oder sein Geistsein steht in concreto darin, daß er die absolute Person ist. Als solche, also als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, ist Gott, weil die Begriffe dieser beiden Modi seines Seins sich auf positive Weise durch das Denken vollziehen lassen, der offenbare Gott (der λόγος).

Anm. Person ist überhaupt die concrete Einheit der Persönlichkeit und der Natur, — nicht schon die Persönlichkeit für sich allein. Nämlich a potiori fit denominatio. „Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben", sagt Hegel, Philos. des Rechts, S. 366 (S. W., B. 8.).

§. 24. Mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit ist der Begriff Gottes überhaupt geschlossen. In ihm ist er wieder in seinen Anfang zurückgegangen. Wie das göttliche Wesen in dem ewigen immanenten Lebensprocesse Gottes sich ewig in die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit aufschließt: so ergießt die göttliche Natur ihre Fülle mittelst der göttlichen Persönlichkeit ewig wieder zurück in die absolute Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens. Mittelst der göttlichen Persönlichkeit geht Gott in seiner inneren Lebensbewegung ewig wieder zurück in seinen substanziellen Grund, und ergießt sich sein imanenter Lebensproceß ewig wieder zurück in seinen Quellpunkt.

§. 25. Hiermit ist nun auch der volle Inhalt des Gottesgedankens, wie er sich im frommen Bewußtsein unmittelbar vorfindet, wieder in den Begriff Gottes aufgenommen. Denn in dem gewonnenen Gottesbegriffe sind die besondren Bestimmtheiten Gottes wesentlich als constitutive Momente der Modi seines Seins zusammengefaßt. Der dialektische Proceß hat den Stand der Dinge, von welchem er, ihn aufhebend, ausging, selbst wieder hergestellt, das Zusammensein der Absolutheit und der vie-

len besonderen Bestimmtheiten. Aber das Zusammensein beider ist jetzt nicht mehr ein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Ineinandersein. Ihr Gegensatz ist jetzt ein vermittelter und deshalb kein Widerspruch mehr. Die besondren Bestimmtheiten Gottes haben sich nunmehr *als solche, zu denen er sich selbst bestimmt hat*, ausgewiesen, und werden nunmehr *ausdrücklich als solche* gedacht.

Anm. Wenn die besondren Bestimmtheiten, die in dem unmittelbaren Gedanken Gottes enthalten sind, sich in dem Bisherigen noch nicht *vollständig* wieder finden: so hat dieß darin seinen Grund, daß hier noch die Construction der *gesammten göttlichen Eigenschaften* rückständig ist, welche in ihrer Vollständigkeit erst an viel späteren Orten des Systems zustande kommen kann.

§. 26. So werden wir denn mit Nothwendigkeit auf *einen dreifachen Modus* oder (das Wort im allerabstractesten Sinne genommen*)) *eine dreifache Form des Seins Gottes* geführt, die wir mit den drei Namen: das *göttliche Wesen*, die *göttliche Natur* und die *göttliche Persönlichkeit* bezeichnen wollen. Diese drei Modi sind, wie wir sahen, nicht leere Abstractionen des reflectirenden Verstandes, sondern jeder von ihnen ist ein wahres, ein reales Sein Gottes**). Es kann aber schlechterdings keiner von ihnen ohne die beiden andern gedacht werden, und *erst in allen dreien zusammen*, erst in diesem dreifachen Sein *ist* Gott *wahrhaft*, d. h. auf eine seinem Begriff schlechthin entsprechende Weise. Nur indem Gott *wesentlich als dieses dreies* ist: als absolutes Wesen, als absolute Natur und als absolute Persönlichkeit, *ist* er wahrhaft. Daß *allen drei* Modis oder Formen des Seins Gottes *wesentliche Ewigkeit* zukommt, liegt unmittelbar in den entwickelten Begriffsbestimmungen, und leuchtet auch ohne besondere Erinnerung ein. Denn ihnen zufolge läßt sich kein Moment

*) Denn der erste dieser drei Modi ist gradezu die ausdrückliche Negation jeder *Form* überhaupt im gangbaren Sinne des Worts.

**) Der Ausdruck Modus führt also durchaus nicht etwa den s. g. *Modalismus* in den Begriff Gottes ein.

denken, in welchem Gott in einem der drei Modi ſeines Seins nicht geweſen wäre, weil dieß nichts andres hieße, als ſich einen Moment denken, in welchem Gott kein wahres Sein gehabt hätte. Namentlich liegt in Beziehung auf das Verhältniß der göttlichen Natur und der göttlichen Perſönlichkeit zu einander ſchon in dem Umſtande, daß die göttliche Objectivität und die göttliche Subjectivität ſich gegenſeitig gleich ſehr zum Reſultat und zur Bedingung und Vorausſetzung haben, die Nothwendigkeit zu Tage, den Proceß des Sich actualiſirens Gottes als einen abſoluten und mithin jeden Zeitverlauf ausſchließenden zu denken. Wenn auch bei der obigen Darſtellung der Schein einer Priorität des Seins der verſchiedenen Modi vor einander entſtehen ſollte: ſo iſt dieſe Priorität des Seins doch offenbar eine bloß logiſche, die nämlich, welche wir in unſerm Denken (weil wir auch von ihm die Einmiſchung der Vorſtellung der Zeit nicht fern zu halten vermögen,) der Urſache vor der Wirkung zuſchreiben. Daß in unſerm Falle dieſer logiſchen Priorität keineswegs auch eine reale entſpricht, das iſt ſofort klar, ſobald man nur erwägt, daß die Cauſalität, mit der wir es hier zu thun haben, die abſolute Cauſalität iſt, alſo die ihrem Begriff nach von ihrer Wirkung ſchlechterdings durch keinen Zeitverlauf geſchiedene, ſchlechthin mit ihr coincidirende. Freilich müſſen wir jedoch, indem wir ein Cauſalitätsverhältniß in Gott vorfinden, uns nicht bloß davor hüten, irgend einen Anfang deſſelben, ſondern ebenſo ſehr auch davor, irgend ein Ende der Wirkſamkeit deſſelben zu ſetzen. Vielmehr muß der immanente Proceß, vermöge deſſen Gott unter dem dreifachen Modus ſeines Seins auf abſolute Weiſe iſt, ſchlechterdings als ein ſchlechthin zeitloſer gedacht werden.

Anm. 1. Da wir nun einmal nicht imſtande ſind, den eben beſprochenen inneren Lebensproceß in Gott mit unſrer Vorſtellung wirklich als einen ſchlechthin zeitloſen zu vollziehen, ſo bleibt uns nichts übrig als ihn als einen ſchlechthin anfangs- und endloſen und als einen ewig continuirlichen und in jedem Moment oder Punkt ſeiner Continuität ſchlechthin ſich ſelbſt gleichen uns vorzuſtellen. Mit andern Worten: wir müſſen das Sein Gottes uns als ein ſolches Aus und durch ſich ſelbſt werden Gottes vorſtellen, welches in jedem Moment dem Sein Gottes ſchlechthin gleich, d. h. welches das abſolute Werden oder näher das abſo-

lute Leben ist. Indem wir also die drei Modi des göttlichen Seins als gegenseitig einander causirend und durch einander causirt denken, müssen wir sie als in jedem Moment oder Punkt ihres Seins gleich wesentlich und auf schlechthin gleiche Weise einander causirend und resp. durch einander causirt denken.

Anm. 2. Je augenscheinlicher der bisher entwickelte Begriff Gottes ein trinitarischer ist, desto nöthiger ist es, ausdrücklich zu bemerken, daß er nicht der Trinitätsbegriff der Kirchenlehre sein will oder zu sein meint. Eben so wenig soll derselbe die begriffliche Fassung der durch die biblischen Termini Vater, Sohn und heiliger Geist ausgedrückten Vorstellungen sein, welche ganz andre Verhältnisse Gottes bezeichnen, als die seines immanenten Seins. Darauf aber kann unser Gottesbegriff gerechten Anspruch machen, ein wirklich trinitarischer zu sein, namentlich auch dem kirchlichen gegenüber, der es nur sein will, es aber nicht zu einer wirklichen Trinität in Gott zu bringen vermag. Mit unserm Begriff Gottes ist uns wirklich beides gegeben, eine wirkliche Dreiheit und eine wirkliche Einheit in Gott. Denn überall ist es derselbe, der da ist, und überall ist es etwas andres, was dieser selbige ist. Und zwar ist dieses andre nicht bloß ein andrer Name, bei dem man sich nicht wirklich etwas spezifisch andres denken kann, wie in der kirchlichen Trinitätslehre, mit der man (weil alle drei Hypostasen Personen sein sollen,) entweder eine tritheistische Vorstellung verbinden muß oder gar keine Vorstellung verbinden kann. Von drei göttlichen Personen in Gott kann freilich nach unserm Begriff durchaus nicht die Rede sein. Eben so aber auch nicht von drei göttlichen Subjecten. Theils nämlich involvirt dem gangbaren Sprachgebrauch zufolge der Ausdruck Subject bereits mit den Begriff der Person, — theils könnte, wenn man denselben in dem rein grammatischen Sinne nehmen wollte, (dem Prädicat gegenüber, lediglich als Bezeichnung desjenigen, von welchem irgend ein Prädicat ausgesagt wird,) bei unsrer Darstellung natürlich nur von Einem Subject (nämlich dem göttlichen Sein) die Rede sein. Und dieß ist, beiläufig gesagt, auch eine gute Probe dafür, daß unser Begriff der Trinität wirklich den Monotheismus rein und

ſtreng feſthält. Wer mit dem Terminus Modus oder Form nicht ausreicht, der wird ſich neben demſelben am unverfänglichſten des andern Hypoſtaſe bedienen, wie ja auch die alten Dogmatiker ὑπόστασις eben durch τρόπος ὑπάρξεως, modus subsistendi erklären. Auch des Ausdrucks Weſen (essentia) Gottes zur Bezeichnung der der Dreiheit zum Grunde liegenden Einheit in Gott müſſen wir uns enthalten. Schon, wenn nicht eine entſchiedene Verwirrung eintreten ſoll, wegen des einmal ſachgemäß gewählten Sprachgebrauchs, den erſten Modus des Seins Gottes für ſich allein mit dieſem Namen zu benennen. Hiermit büßen wir indeß ſchwerlich etwas ein, da jener Terminus hier wohl nur zur Verdunkelung der Sache gereicht. Denn es ſcheint zwar zunächſt ganz unbedenklich, zu ſagen: das Weſen Gottes iſt in jedem der drei Modi, d. h. was in jedem von dieſen iſt, das iſt immer das ſich ſelbſt ſchlechthin gleiche Weſen Gottes*); aber das Sein dieſes Weſens Gottes iſt in keinem von den drei Modis für ſich allein ſchon wahrhaft vollendet, ſondern dieß iſt es erſt in ihnen allen in ihrer weſentlichen, ſchlechthin unauflöslichen Zuſammengehörigkeit. Allein wenn denn nun doch das Weſen ſeine Bedeutung nur hat im Gegenſatz entweder von der Erſcheinung oder von dem Accidenz: ſo iſt es von ſelbſt einleuchtend, daß in jener Formel das Weſen nicht den Accidenzen gegenüber geſtellt werden kann, da ja aus Gott durch ſeinen Begriff ſelbſt alles Accidentelle ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt, — ſondern nur der Erſcheinung. Nun kann aber von einer Erſcheinung Gottes innerhalb der Sphäre ſeines immanenten Seins augenſcheinlich nur in ſofern die Rede ſein, als dabei an den Gegenſatz zwiſchen ſeinem actuellen und ſeinem rein potentiellen Sein gedacht wird, und was in ihr das Weſen Gottes genannt werden mag im Unterſchiede von ſeiner Erſcheinung, iſt alſo eben nur das letztere, d. h. eben nur jener Eine Modus des Seins Gottes als abſolutes reines Sein, den auch wir durch dieſen Namen von den übrigen Modis unterſchieden haben. Der allein geeignete Terminus

*) Womit dann auch unmittelbar jeder Gedanke an einen Subordinatianismus ausgeſchloſſen wäre.

zur Bezeichnung desjenigen, was die Kirchenlehre „das Wesen Gottes" nennt, ist, eben als der schlechthin abstracte, der einfache „das Sein Gottes".

§. 27. Aus dem bisher entwickelten Gottesbegriff ergibt sich sofort eine Gruppe von Eigenschaften Gottes, d. h. von eigenthümlichen Modalitäten seines Seins, welche demselben vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit, also nothwendig, in bestimmten Verhältnissen eignen. Unserm Gottesbegriff zufolge gibt es nämlich in Gott ein Verhältniß seiner zu sich selbst. Denn es gibt in ihm Unterschiede und kraft seiner Persönlichkeit ein Sich mittelst seines Selbstbewußtseins von sich selbst unterscheiden. Indem nun Gott so (als persönlicher) nach den wesentlichen immanenten Bestimmtheiten seines Seins sich zu sich selbst, d. h. zu seinem Selbstbewußtsein, im Verhältniß befindet, erhält sein Sein in seinem Selbstbewußtsein eigenthümliche Modalitäten, d. h. er faßt selbst von sich*) eigenthümliche Eigenschaftsbegriffe, welche in ihrer Einheit die Selbsterkenntniß Gottes, seinen Selbstbegriff constituiren. Die solchergestalt hervortretenden göttlichen Eigenschaften sind rein immanente und, weil sie lediglich auf dem Verhältniß Gottes zu sich selbst (nicht auf seinem Verhältniß zu irgend einem andern) beruhen, absolute. Im Einzelnen bestimmen sie sich folgendermaßen. Wie schon gesagt wurde beruhen sie auf dem Verhältniß, in welchem in Gott sein persönliches Selbstbewußtsein zu den wesentlichen immanenten Grundbestimmtheiten seines Seins steht. Dieser sind aber außer dem Selbstbewußtsein noch drei: das göttliche Wesen, die göttliche Natur und die andre Seite der göttlichen Persönlichkeit neben dem Selbstbewußtsein, die göttliche Selbstthätigkeit. Zu diesen allen steht das göttliche Selbstbewußtsein in einem Verhältniß, welches wesentlich näher darin besteht, daß jene sich in dieses reflectiren, und hierdurch die Zuständlichkeit des Seins Gottes auf eigenthümliche Weise bestimmen. Dem zufolge liegen drei solcher Verhältnisse vor. 1) Das göttliche Wesen reflectirt sich in dem göttlichen Selbstbewußtsein als die Allgenugsamkeit, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, causa sui zu sein, oder seine Aseität als in seinem Selbstbewußtsein gesetzte ist. Sofern Gott sich selbst als

*) Nicht lediglich wir von ihm.

sich schlechthin selbst bedingend und durch nichts andres bedingt weis, genügt er sich selbst schlechthin. 2) Die göttliche Natur reflectirt sich in dem göttlichen Selbstbewußtsein als die Seligkeit, welche wesentlich eben die Bestimmtheit Gottes, einen absoluten Naturorganismus zu haben, als in seinem Selbstbewußtsein gesetzte ist. Sofern Gott in seinem Selbstbewußtsein sich nach seiner Persönlichlichkeit als schlechthin Seele seiend, d. h. als schlechthin angezogen mit einem schlechthin beseelten Leibe, findet, ist er selig. Die Seligkeit Gottes ist eben nur seine absolute Lebendigkeit (§. 22.) als in seinem Selbstbewußtsein gesetzt*). Endlich 3) die göttliche Selbstthätigkeit reflectirt sich in dem göttlichen Selbstbewußtsein als die Herrlichkeit, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, absolut selbstthätig oder absolut frei zu sein, als in seinem Selbstbewußtsein gesetzte ist. Sofern Gott sich als in seiner Thätigkeit schlechthin selbstthätig, als in seiner absoluten Wirksamkeit absolut frei weis, reflectirt sich in seinem Selbstbewußtsein die Zuständlichkeit seines Seins als absolute Majestät. So ist die von dem göttlichen Wesen dependirende absolute und immanente göttliche Eigenschaft die Allgenugsamkeit, die von der göttlichen Natur dependirende die Seligkeit und die von der göttlichen Selbstthätigkeit dependirende die Herrlichkeit (Majestät).

Anm. Die Schwierigkeiten, mit denen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu kämpfen hat, beruhen zum Theil darauf, daß man den Begriff der Eigenschaft überhaupt**) nicht genau genug zu bestimmen pflegt. Gewöhnlich wird derselbe zu weit gefaßt. Eigenschaften sind keine bloßen Beschaffenheiten, sie sind auch nicht überhaupt wesentliche Bestimmtheiten eines Seins. Allerdings beruht jede Eigenschaft eines Dings auf einer wesentlichen Bestimmtheit desselben; aber diese letztere

*) Vgl. Schleiermacher, die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 15 der Beilagen: „Seligkeit ist das absolute Sein als Bewußtsein gedacht." Vgl. auch unten §. 225. die Entwickelung des verwandten Begriffs der Glückseligkeit. Desgl. §. 243.

**) Vgl. über denselben außer Hegels Logik, I, S. 118. f. (d. neuen Ausg.) besonders auch Romang, System der natürl. Religionslehre, S. 237—239, Bruch, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 67—78, George, System der Metaphysik, S. 201—206.

ist nicht schon an sich selbst die Eigenschaft, sondern sie ergibt dieselbe nur in ihrem Zusammenwirken mit einem anderweiten Moment, das noch erst zu ihr hinzutreten muß. Dieses wesentlich noch hinzu erforderte Moment ist, daß das eigenthümlich bestimmte Sein, welchem Eigenschaften beigelegt werden, als zu einem andern eigenthümlich bestimmten Sein im Verhältniß stehend und in diesem Verhältniß zu ihm, sei es nun als es affizirend, d. h. esbestimmend, oder als von ihm affizirt, d. h. bestimmt werdend (affectiones), seine wesentlichen Bestimmtheiten äußernd gedacht wird. Daher sind es denn auch grade vorzugsweise die Eigenschaften, diese Selbstoffenbarungen der spezifischen immanenten Bestimmtheiten eines Seins in seiner Berührung mit dem andern Sein, woran wir die Dinge und ihr Wesen erkennen, und sie von einander unterscheiden. Umgekehrt aber können wegen dieses unauflöslichen Zusammenhangs zwischen den Eigenschaften eines Dings und seinem Wesen jene wieder nur mittelst des Begriffs dieses letzteren wirklich begriffen werden. Denn die Eigenschaften desselben sind ja nur eigenthümliche Erscheinungsformen seiner wesentlichen immanenten Bestimmtheiten, durch sein Verhältniß zu andren Dingen hervorgerufen. Die Eigenschaften sind also die eigenthümlichen Modalitäten, welche einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit, also nothwendig, in seinem Verhältniß zu dem übrigen Sein eignen. Sie sind mithin allerdings die wesentlichen immanenten Bestimmtheiten eines Dings, aber diese nicht als solche, sondern in der eigenthümlichen Modalität, welche sie im Verhältniß desselben zu den andern Dingen annehmen. Dieß nun auf Gott angewendet sind die göttlichen Eigenschaften die eigenthümlichen Modalitäten, welche Gott oder genauer dem Sein Gottes vermöge seiner wesentlichen immanenten Bestimmtheit in seinem Verhältniß zu seinem Andern eignen, — einem Verhältniß, welches der Absolutheit Gottes wegen auf der Seite dieses immer als ein wirksames (wenn gleich nicht grade als ein nur wirksames) gedacht werden muß.

Hiernach gibt es denn göttliche Eigenschaften nur sofern es Verhältnisse Gottes gibt. Da es aber für den ersten Anblick nur Ein Verhältniß Gottes zu geben scheint, nämlich sein

Verhältniß zur Welt: so scheint es auch nur Eigenschaften Gottes nach seinem Verhältniß zur Welt, also nur relative oder transeunte göttliche Eigenschaften geben zu können. Und in der That ergeben diese sich auch unserer Reflexion am unmittelbarsten und frühsten. Indem uns Gott in gewissen Wirkungsweisen in seinem Verhältniß zur Welt (uns selbst natürlich miteingeschlossen) offenbar wird, vollziehen wir mit Nothwendigkeit gewisse ihnen spezifisch entsprechende Vorstellungen von Gott, und diese sind eben unsre Vorstellungen göttlicher Eigenschaften. Zu wirklichen Begriffen göttlicher Eigenschaften müssen sie aber erst erhoben werden, und dieß kann nur durch ihre Zurückbeziehung auf die wesentlichen immanenten Bestimmtheiten Gottes geschehen. Denn die göttlichen Eigenschaften sind ja nur die näheren Modificationen und Modalitäten, welche diese inneren Bestimmtheiten Gottes in seinem Verhältniß zur Welt annehmen. Lediglich relative und transeunte sind übrigens diese relativen und transeunten Eigenschaften Gottes doch auch nicht; denn daß Gott eine Welt schafft, das beruht ja selbst auf einer wesentlichen immanenten Bestimmtheit in ihm (§. 28—30.). Mittelbarerweise sind mithin auch sie absolute und immanente Eigenschaften Gottes. Die einzigen göttlichen Eigenschaften sind jedoch diese uns allerdings zu allernächst entgegentretenden relativen und transeunten keineswegs, wie denn auch das unmittelbare fromme Bewußtsein sich bei ihnen für sich allein noch nicht beruhigt. Wie sich zu ihnen nothwendig auch noch absolute und immanente hinzugesellen ist im §. entwickelt. Freilich aber gibt es solche schlechterdings nur unter der Voraussetzung, daß es in Gott immanente Unterschiede, wesentlich verschiedene Modi seines Seins gibt und ein Verhältniß derselben zu einander. Sofern diese absoluten und immanenten göttlichen Eigenschaften ganz eigentlich den Selbstbegriff Gottes ausmachen (s. oben im §.), vermögen wir dieselben nur ihm nachzudenken, nicht aber etwa irgendwie (wie die relativen und transeunten Attribute) aus unsrer Erfahrung abzuleiten.

Das allgemeinste Princip für die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften liegt schon in dem so eben entwickelten.

Wir haben gesehn, wie sofort zwei characteristisch von einander verschiedene Gattungen göttlicher Attribute aus einander treten, die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten. Dieser Unterschied muß die Haupteintheilung begründen. Für die weitere Gliederung sodann der absoluten oder immanenten Attribute ist das Princip bereits im §. selbst aufgestellt. Es liegt in der an sich möglichen Mannigfaltigkeit von Verhältnissen in Gott selbst, d. h. näher von Verhältnissen des göttlichen Selbstbewußtseins zu den wesentlichen inneren Grundbestimmtheiten des göttlichen Seins. Bei der Eintheilung der relativen und transeunten Eigenschaften dagegen kommt der Natur der Sache nach ein doppelter Gesichtspunkt in Betracht, nämlich die Verschiedenheit des durch diese Eigenschaften ausgedrückten Verhältnisses Gottes zur Welt, sofern sie das eine Mal aufseiten Gottes selbst, und das andere Mal aufseiten der Welt liegt. Aufseiten Gottes liegt sie sofern das fragliche Verhältniß Gottes zur Welt einmal das des göttlichen Seins in seiner Totalität, den Unterschied seiner besondren Modi unangesehen, das andre Mal das der bestimmten besondren Modi des göttlichen Seins ist. Aufseiten der Welt liegt sie darin, daß die Welt, zu welcher Gott im Verhältniß steht, wenn dieses Verhältniß vollständig aufgefaßt werden soll, das eine Mal ohne alle Rücksicht auf ihre sittliche Zuständlichkeit in's Auge genommen werden muß, das andre Mal mit ausdrücklicher und ausschließlicher Berücksichtigung dieser, und zwar wiederum nach einer doppelten Seite hin, wie sie theils die Zuständlichkeit des Sündigseins, theils die des Erlöstwerdens ist. So theilen sich also die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften theils in solche, welche dem göttlichen Sein in seiner Totalität, abgesehen von den ihm immanenten wesentlichen Unterschieden, eignen, d. h. (wie wir sie der Kürze halber, wenn auch nicht völlig bezeichnend, nennen wollen,) in essentielle, und in solche, welche den einzelnen besondern Modis des göttlichen Seins eignen, d. h. in hypostatische, — theils in solche, welche aufseiten der Welt nicht sittlich bedingt sind, und in solche, welche dieß sind, — diese letzteren selbst aber wieder in solche, welche sich auf den sittlichen Zu-

ſtand der Welt abgeſehen von der Erlöſung, und in ſolche, welche ſich auf den ſittlichen Zuſtand der Welt, wie ſie Gegenſtand der Erlöſung und in ihr begriffen iſt, beziehen, d. h. (wie man der Kürze wegen ſagen kann) in nichtökonomiſche und in ökonomiſche. In Anſehung der hypoſtatiſchen relativen Eigenſchaften leuchtet von ſelbſt ein, daß dem göttlichen Weſen eine ſolche nicht eignen kann, da ſein unterſcheidender Character grade die abſolute Beſtimmungsloſigkeit iſt, — und ebenſo, daß von den beiden andern Modis des Seins Gottes, der göttlichen Natur und der göttlichen Perſönlichkeit, nur der letzteren ſittlich bedingte relative Eigenſchaften zukommen können, weil ja nur ſie unmittelbar affizirt werden kann von der ſittlichen, d. i. eben perſönlich beſtimmten, d. h. durch die kreatürliche Perſönlichkeit geſetzten (ſ. unten), Zuſtändlichkeit der Welt. Dieſe Eintheilungsprincipien müſſen zu einer vollſtändigen Conſtruction und Organiſation der göttlichen Eigenſchaften ausreichen.

Bei unſrer Faſſung des Begriffs der götttlichen Eigenſchaft müſſen freilich manche Beſtimmtheiten Gottes, welche man den göttlichen Eigenſchaften beizuzählen gewohnt iſt, aus der Reihe dieſer ausgeſchieden werden *), wie die Abſolutheit, die Aſeität, die Nothwendigkeit, die Allvollkommenheit, die Ewigkeit, die Einheit, die Einfachheit, die Geiſtigkeit, die Vernünftigkeit und die Freiheit. Allein eben dieß ſpricht entſchieden für die Richtigkeit unſrer Beſtimmung des Eigenſchaftsbegriffs. Denn alle jene eben genannten Beſtimmtheiten des göttlichen Seins haben wir ja bereits in der Entwicklung des Begriffs Gottes an ſich aufgefunden, und mithin ſchon der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften vorweggenommen, ſo daß wir ſie ohnehin nicht als göttliche Eigenſchaften betrachten dürften **).

---

*) Vgl. Bruch, a. a. O., S. 74. f.

**) Für die Leſer, welche etwa wünſchen möchten, das Ganze unſrer Lehre von den göttlichen Eigenſchaften mit Einem Blick zu überſchauen, geben wir hier ſogleich diejenigen ſpäteren Orte des Syſtems an, durch welche ſich die eben aufgeſtellten Beſtimmungen vollends ergänzen: §. 41. 494. 527.

§. 28. Mit dem Sich selbst zur absoluten Persönlichkeit bestimmen Gottes schließt sich sein immanenter Lebensproceß in vollendeter Weise ab. Das Sein Gottes ist hiermit schlechthin aus sich selbst heraus in sich selbst schlechthin vollzogen, so daß er, wie seine Absolutheit es fordert, schlechterdings keines Andern außer sich selbst bedarf, um auf absolut vollendete Weise Gott zu sein. Aber nichts desto weniger setzt er sich (also er sich selbst) eben mit dieser seiner unbedingten Selbstvollendung rein aus sich sebst heraus, unmittelbar zugleich die Nothwendigkeit einer nach außen gehenden Wirksamkeit, durch die er nicht etwa irgend ein andrer wird als der er ewig aus und in sich selbst ist, wohl aber außer sich ewig Neues wirkt, d. h. eine unendliche Welt schafft. Näher ist diese Schöpfung die unmittelbare Consequenz seines Sich selbst zur Persönlichkeit bestimmens. Und zwar folgendergestalt. Indem Gott, denkend und setzend in Einem, sich als Persönlichkeit, d. h. als Ich bestimmt, denkt und setzt er eo ipso zugleich sein Nicht-Ich, ein Andres, welches Nicht-Gott ist. Der Begriff der Persönlichkeit oder das Ich involvirt nämlich nothwendig, daß das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt. Zwar nicht etwa entsteht das Ich, am wenigsten das absolute, vermöge einer solchen Contraposition nach außenhin, — es entsteht vielmehr dadurch, daß ein bestimmtes Sein sich in sich selbst von sich unterscheidet in Subjekt und Objekt (Persönlichkeit und Natur), und in dieser Selbstunterscheidung unmittelbar zugleich wieder sich als mit sich selbst Eins zusammenschließt;*) eben hiermit aber ist ihm mit absoluter Nothwendigkeit zugleich der Gedanke seines Nicht-Ich gegeben. Es kann sich nicht auf die beschriebene Weise in sich selbst vollziehen ohne in Folge davon unmittelbar zugleich ein gegen es Anderes von sich (nicht: sich von einem gegen es Anderen) zu unterscheiden, d. h. sich selbst ein Anderes entgegenzusetzen, zu welchem es (eben als diese Ein-

*) Denn Selbstunterscheidung ist, wie Deinhardt (Beiträge zur rel. Erkenntniß, S. 62,) sehr richtig bemerkt, „Unterscheidung und Einheit des Unterschieds". Eben in diesem Sinne ist die Persönlichkeit, wie Reiff (Syst. d. Willensbestimmungen, S. 133,) sagt, vollständige Einheit unsrer mit uns selbst.

heit von Subject und Object) sich als zu seinem Nichtich verhält. Ist nun dieses Sich ein Andres entgegensetzen, wie hier, nicht ein bloßes Denken, sondern ein Denken und Setzen schlechthin in Einem: so ist das Sich vollziehen der Persönlichkeit oder des Ich eben als solches unmittelbar zugleich eine wirkliche Contraposition eines Nichtich. Wenn aber so Gott, sich in sich selbst zur Persönlichkeit zusammenfassend, nothwendig zugleich sein Nichtich setzt, so ist damit unmittelbar auch seine Absolutheit aufgehoben. Denn dieses Nichtich Gottes, dieses Nicht-Gott ist ja eben als solches, d. i. als Gegensatz Gottes, eine Negation oder Schranke Gottes. Gott kann es also bei diesem Stande nicht belassen. Er muß seine Absolutheit festhalten, indem er sie, wie sie aufgehoben wird, unmittelbar auch wieder herstellt. Dieß aber kann er nur dadurch, daß er jenes sein Nichtich als bloßes Nichtich von ihm aufhebt, indem er es als wesentlich zugleich Er selbst (sein Ich) denkt und setzt, — also als sein Nichtich, in welchem er selbst ist, als einen Nicht-Gott, in welchem Gott selbst ist. Denn so ist es dann für ihn keine Schranke mehr, ungeachtet es sein Andres ist. Es ist noch immer von ihm unterschieden, aber es ist nicht mehr sein Gegensatz; er ist in ihm als seinem Anderen schlechthin bei sich selbst. Er muß es also so lange fort als sich selbst denken und setzen in Einem, als er es noch irgend wie sich entgegensetzen muß, so lange, als er an ihm noch irgendwie einen Gegensatz und eben deßhalb auch eine Schranke hat. Nämlich sein Nichtich selbst überhaupt aufheben, das kann Gott nicht, weil er ja, indem er continuirlich seine Persönlichkeit vollzieht, auch continuirlich sein Nichtich denkt und setzt, mithin sich schlechterdings nicht von diesem überhaupt entledigen kann. Aber daß dieses sein Nichtich, das ihn schlechthin unvermeidlich wie sein Schatten begleitet*), lediglich sein Nichtich, also ein gegen ihn Gegensätzliches ist, diese Bestimmtheit an demselben kann er aufheben, und ihm die entgegengesetzte Bestimmtheit der Ad-

*) Es ist ein sinnvoller Gedanke Philo's, wenn er die Welt als den Schatten Gottes betrachtet. S. Leg. allegor. III, §. 31, p. 106. Mang. (ed. Richter. Vol. I, p. 152).

quatheit für ihn und damit zugleich der Einheit mit ihm geben, so daß er an ihm zwar immer noch sein Nichtich, nämlich ein wirkliches Nicht-Gott, hat, aber nun ein Nichtich, in welchem er selbst sein Sein hat, d. h. dann sein andres Ich (sein wahres Du), — ein von ihm verschiedenes, aber ihm adäquates und deßhalb von ihm ungeschiedenes und somit ihn auch nicht beschränkendes Sein. Eben dieser Proceß, vermöge dessen Gott, indem er seine eigne Persönlichkeit vollzieht, unmittelbar zugleich einerseits sein Nichtich, anderseits aber sich selbst in diesem setzend denkt und denkend setzt, ist nun nichts andres als eben der Prozeß der Schöpfung. Denn jenes Nichtich Gottes, welches er als persönlicher unmittelbar sich selbst contraponirt, um sich selbst in ihm sein Sein zu geben, ist eben die Welt.

Anm. Wir stehen hier an dem Punkt, wo unsre Lehre sich absichtslos mit den gangbaren speculativen Einreden wider die Persönlichkeit Gottes auseinandersetzt, sofern sie behaupten, die Persönlichkeit habe zu ihrer Bedingung, daß dem persönlichen Sein ein gegen es anderes gegenüberstehe, gegen welches es sich in sich zusammenfasse, woraus dann folge, daß jedes persönliche Sein seinem Begriff nach ein durch andres bedingtes, also eben nicht das absolute sei, mithin Gott, wenn anders er absolut sein solle, nicht persönlich sein könne. Wir könnten uns einfach darauf berufen, daß ja unsre Entwicklung des Begriffs Gottes thatsächlich nachgewiesen habe, daß und wie ohne den Dazwischentritt irgend eines Andren Gottes das göttliche oder absolute Sein sich rein aus sich selbst heraus mit Nothwendigkeit persönlich bestimmt; gleichwohl scheint es nicht überflüssig, noch ausdrücklich auf den Punkt hinzuweisen, in welchem das Täuschende jener Einrede liegt. Soweit hat sie allerdings völlig Recht, daß die Persönlichkeit immer auf einem Sich unterscheiden des persönlichen Seins beruht, und daß das persönliche Sein nie ohne ein ihm gegenüberstehendes Andres, das Ich nie ohne sein Nichtich gedacht werden kann. Aber damit ist der Gedanke einer absoluten Persönlichkeit nicht gefährdet. Es kommt nur darauf an, daß man die beiden so eben zugestandenen Punkte

nicht mit einander vermische und verwechsle, sondern sie reinlich auseinanderhalte. Es handelt sich dabei nämlich einmal um ein Verhältniß des persönlichen Seins nach innen, d. h. zu sich selbst, — das andremal um ein Verhältniß ebendesselben nach außen. Den ersten Punkt angehend ist die Person, das als Ich (welches übrigens gleich wesentlich beides ist, ein Ich bin bewußt und ein Ich bin thätig,) bestimmte Sein, wesentlich ein in sich selbst reflectirtes oder genauer sich in sich selbst reflectirendes Sein, ebendamit aber näher ein sich von sich selbst unterscheidendes und aus seinem Unterschiede sich in sich selbst wieder zurücknehmendes Sein. Erst als solches ist die Person, was in ihrem Begriffe liegt, ein für sich seiendes Sein. Unterschiede in dem Sein setzt sonach die Persönlichkeit immer nothwendig voraus; denn sie ist eben wesentlich die eine Vielheit von besondren Bestimmtheiten als Momenten in sich wieder zusammennehmende (resumirende) Einheit, — absolute Centralität des in sich in seine Unterschiede auseinandergegangenen Seins. Das Centrum hat natürlich die Peripherie zu seiner Bedingung. Das als Person bestimmte Sein ist wesentlich ein Sein, das sich als Objectivität (d. i. als beseelter Leib) von sich selbst als Subjectivität (d. i. als Ich, als Persönlichkeit) unterscheidet*), in dieser Unterscheidung aber unmittelbar zugleich wieder beide als schlechthin Eins setzt, — ein sich selbst sich ententgegensetzendes oder ein sich mit seinem Gegensatz schlechthin als Eins setzendes Sein. Das Sich sich entgegensetzende kann nur eine Einheit sein, — dasjenige, welches es sich entgegensetzt, ist deshalb nothwendig als eine Vielheit zu denken. Da es sich aber mit demselben unmittelbar zugleich als Eins setzt, so muß dieses, welchem es sich entgegensetzt, eine in sich schlechthin einheitliche, d. h. eine organische Vielheit sein, also ein Organismus, und zwar in seiner Vollendung (d. i. ein beseelter Leib). So daß mithin wesentlich der vollendete Organismus (d. i.

*) Vgl. auch Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 237.

der beseelte Leib) das Andre ist, welchem gegenüber allein das Ich, die Persönlichkeit sich vollziehen kann. Ohne diesen Prozeß gibt es allerdings keine Persönlichkeit; aber er fällt ganz in das persönliche Sein selbst hinein, und dieses hat demnach in dieser Beziehung durchaus nicht etwa ein ihm äußerliches und von ihm verschiedenes Sein zu seiner Bedingung, sondern nur das Vorhandensein von ihm selbst immanenten Unterschieden. Von dieser Seite hindert uns mithin nichts, auch das Absolute als persönlich zu denken, sobald es nur nicht als ein in sich selbst schlechthin einfaches, unterschiedsloses gedacht wird. Wie es nun so keine Persönlichkeit oder kein Ich gibt ohne ein Sich sich selbst gegenüberstellen, so gibt es auch — und dies ist der andre Punkt — ein Ich nicht anders als zusammen mit einem Nichtich, eine Person nicht ohne daß sie ein gegen sie Andres sich gegenüber hat; und so scheint es denn eine absolute Person nur dadurch geben zu können, daß sie sich gegenüber ein gegen sie andres Sein hat, dem sie sich entgegensetzt, — womit sie aber unmittelbar zu einer bedingten herabgesetzt wäre. Indeß dieses „dadurch" ist ein voreiliges. Ohne ein Nichtich ihm gegenüber kann freilich das Ich nie gegeben sein, auch als absolutes nicht; aber darin liegt keineswegs bereits, daß das Ich dieses Nichtich schlechterdings zu seiner Voraussetzung haben müße; es kann es ebensowohl auch umgekehrt zu seinem nothwendigen Product (zu seinem nothwendigen Schatten) haben. Wie es sich nun auch immer mit dem endlichen Ich verhalten möge in dieser Beziehung, das absolute Ich befindet sich in dem letzteren Falle. Es kann in der That nicht ohne ein Nichtich gedacht werden; aber dieß deshalb nicht, weil es dasselbe nothwendig unmittelbar zugleich mit sich selbst setzt. Das absolute Ich kann sich nicht vollziehen ohne unmittelbar zugleich sich gegenüber ein Nichtich zu setzen. Statt daß die absolute Persönlichkeit ihrerseits durch ein Nichtich bedingt wäre ist also vielmehr dieses schlechthin durch sie bedingt. (Die Sonne ist freilich nicht ohne den Schatten; aber sie ist nicht durch den Schatten bedingt, vielmehr dieser durch sie). Bei dem absoluten Ich das Verhältniß in

dieſer Weiſe zu denken, ſind wir um ſo unzweideutiger berechtigt, da es auch von dem endlichen Ich falſch iſt, daß es ein ihm gegenüberſtehendes Nichtich *vorausſetze*, um ſich wirklich vollziehen zu können. Augenſcheinlich verhält es ſich bei uns ſelbſt nicht ſo. Nicht deshalb, weil wir uns von unſerm Nichtich uns gegenüber unterſcheiden, reflectiren wir uns in uns ſelbſt als Ich; ſondern umgekehrt deshalb, weil wir uns in uns ſelbſt, uns von uns ſelbſt unterſcheidend, als Ich reflectiren, unterſcheiden wir das uns gegenüberſtehende Sein *als unſer Nichtich* von uns. Im entgegengeſetzten Falle müßte auch das Thier ein Ich ſein. Denn auch ihm ſteht die Welt gegenüber wie uns; aber es kann ſie nicht *als ſein Nichtich* von ſich unterſcheiden *weil es ſich ſelbſt nicht als Ich beſitzt*. Das Ich iſt das frühere und die Bedingung des Nichtich, nicht umgekehrt. Würde das bewußte Sein *dadurch* zum *ſelbſt*bewußten oder zum Ich, daß es ſich, d. h. ſeinem Bewußtſein ein gegen es anderes gegenüber hat, ſo müßte das Thier ebenſo *Selbſt*bewußtſein oder Ich ſein wie der Menſch.

§. 29. Hiermit tritt uns eine neue Beſtimmtheit in Gott, und zwar näher in der göttlichen Perſönlichkeit, entgegen, nämlich die, daß ihm ſeinem Begriff zufolge die Nothwendigkeit immanent iſt, zugleich mit ſich ſelbſt auch ſein Nichtich zu denken und zu ſetzen, aber dieß ſo, daß ſein Denken und Setzen ſeines Nichtich nothwendig zugleich ſein Daſſelbe ſich ſelbſt adäquat denken und ſetzen, alſo ein Sich ſelbſt in ihm denken und ſetzen, kurz ein Sich ſelbſt in ihm ſein Sein geben iſt, — mit andern Worten die Nothwendigkeit einer *ſchöpferiſchen* Wirkſamkeit als *Nothwendigkeit einer Selbſtmittheilung an Andres*. Dieſe Beſtimmtheit nun iſt näher die *Liebe*; denn dieſe iſt eben weſentlich der Proceß der Perſon (*nur dieſe* kann lieben,), des Ich, ſich ſelbſt mitzutheilen an ein Andres (welches wiederum nur eine Perſon ſein kann,), und dadurch ſich mit ihm zu vereinigen, in ſeinem Nichtich als ſeinem Du ſein eignes Sein zu haben und continuirlich ſich zu geben. (Vgl. unten §. 252 ff.) Dieſe Liebe, welche das Princip der Schöpfung und der Grund des Seins der Welt iſt, iſt in Gott *keine bloße Eigen-*

schaft, sondern eine immanente wesentliche Bestimmtheit, wohl aber ist sie das die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften verknüpfende Band in Gott.

Anm. Welch ein Verein in Gott! Allgenugsamkeit, Seligkeit, Herrlichkeit und (dennoch) Liebe!

§. 30. Die Schöpfung ist sonach freilich ein schlechthin nothwendiger Act Gottes. So wahr Gott Gott ist muß er Schöpfer sein. Die Vorstellung, daß er die Schöpfung der Welt wohl auch hätte unterlassen können, (eine Vorstellung, die überdieß schon deshalb als Gottes durchaus unwürdig zurückgewiesen werden muß, weil sie ihm Willkür zuschreibt,) ist schlechterdings ausgeschlossen. Diese Nothwendigkeit ist zwar eine persönliche oder, wie man gewöhnlich sagt, eine moralische; dieß benimmt ihr aber nichts von ihrer Strenge. Die persönliche Nothwendigkeit ist nicht weniger wirkliche und eigentliche Nothwendigkeit als z. B. die mathematische. Diese Nothwendigkeit des schöpferischen Acts Gottes schließt jedoch nicht etwa die Freiheit desselben aus; sie affirmirt vielmehr dieselbe grade auf absolute Weise. „Die Schöpfung ist ein Act der Freiheit eben weil sie ein nothwendiger Act ist;" denn eben durch das völlige Ausgeschlossensein alles Zufälligen, mithin aller Willkür in ihr ist die absolute Wahrheit der Freiheit bedingt. Gott schafft nothwendig; aber diese Nothwendigkeit ist eine für ihn innere, die Nothwendigkeit seines eignen Seins selbst; sein Schlechthin bestimmt werden ist in dieser Beziehung ein Schlechthin durch sich selbst bestimmt werden, d. h. eben die absolute Freiheit.*) In concreto ist ja überdieß diese Nothwendigkeit zu schaffen in Gott seine Liebe, und grade in dieser liegt die Einheit der wahren Freiheit mit der Nothwendigkeit am offenkundigsten zutage. Nichts ist freier als das Lieben, aber auch nichts nothwendiger. Je mehr der Liebe nur erst eine bloß relative Nothwendigkeit ihrer Wirksamkeit einwohnt, desto mehr fehlt ihr auch noch an ihrer Vollendung und Wahrheit.

*) Vgl. Romang, System der natürlichen Religionslehre, S. 332 f.

Anm. Es bedarf schwerlich der besondren Erinnerung, daß bei unsrer Darstellung die Schöpfung nicht im pantheistischen Sinne als nothwendig erscheint, nämlich als ein Moment des Selbstvollendungsprocesses Gottes. Uns ist sie eine nothwendige lediglich als die an sich nothwendige Wirksamkeit des in seinem Sein schlechthin durch sich selbst vollendeten Gottes. Uns vollzieht sich nicht etwa erst an der Welt das Selbstbewußtsein Gottes, sondern das an Gott selbst — nämlich an der göttlichen Natur — sich schlechthin vollständig vollziehende Selbstbewußtsein Gottes reflectirt aus sich selbst heraus die Welt. Allerdings gibt es nach unsrer Lehre schlechthin keinen Gott ohne Welt; aber eben so bestimmt ist nach ihr auch Gott schlechthin nicht in irgend einer Weise durch die Welt. Eben so hebt unsre Behauptung schlechterdings nicht auf, daß Gott schlechthin sich selbst genug ist, was allerdings von dem Begriff der Absolutheit nicht getrennt werden kann. Denn sich selbst genug ist ja Gott wesentlich insofern in ihm selbst die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Welt wesentlich mitgesetzt ist.

§. 31. Der Begriff der göttlichen Weltschöpfung ist, daß Gott sein Nichtich setzt, die Welt, — die so sich selbst entgegengesetzte Welt aber sich selbst adäquat setzt, und eben damit in ihr sich selbst sein Sein gibt. Unmittelbar oder durch einen rein absoluten Act kann aber Gott sein Nichtich, indem er es denkt und setzt in Einem, nicht auch sich adäquat denken und setzen, unmittelbar oder durch einen rein absoluten Act kann er die Welt nicht als sein andres Ich in Einem denken und setzen, dem Begriff der Schöpfung selbst zufolge. Denn so gedacht und gesetzt wäre ja die Welt nicht zugleich das Andre oder Nichtich Gottes, nicht zugleich Nicht-Gott, was hier die unerläßliche Forderung ist, sondern ein andrer Gott neben dem ersten. Ein Nichtich Gottes, in dem Gott sein Sein hat, ist denkbar nur als ein werdendes und resp. geworbenes, und zwar durch ein nicht absolutes Werden, durch ein Werden, weches nicht unmittelbar mit dem Sein identisch ist, — nur als das Product eines Acts Gottes, vermöge dessen

er sein reines Nichtich, also seinen reinen Gegensatz, erst durch sein Es Denken und Setzen zu einem ihm selbst adäquaten Sein erhebt. Wie denn auch mit dem Sichvollziehen der Persönlichkeit Gottes unmittelbar eben der Gedanke und die Setzung seines reinen Nichtichs oder seines reinen Gegensatzes und nur dieß gegeben ist. Was ausserdem noch unmittelbar zugleich damit gegeben ist, ist nur die Nothwendigkeit für Gott, an diesem seinem reinen Nichtich das gegen ihn Gegensätzliche vollständig aufzuheben, und es zu der entgegengesetzten Bestimmtheit, d. i. zur spezifischen Angemessenheit zu ihm zu potenziren, kurz in ihm sich selbst sein Sein zu geben. Die Schöpfung ist so nothwendig als ein zeitlicher, als ein sich in der Zeit vollziehender oder successiver Act Gottes zu denken. Vgl. unten §. 45.

Anm. 1. Abgesehen von der primitiven Setzung der Materie ist demnach für Gott die schöpferische Aufgabe mutatis mutandis eben das, was für den Menschen die sittliche Aufgabe ist. Wie der Mensch kraft seiner sittlichen Function die irdische materielle Natur sich zueignet, ebenso eignet Gott kraft seiner schöpferischen Function die Materie überhaupt sich zu.

Anm. 2. Die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung, auch die wissenschaftliche, leidet vor allem an der Unklarheit, daß in ihr der Act des göttlichen Schaffens nicht bestimmt und entschieden weder als ein rein absoluter noch als ein nicht rein absoluter gefaßt wird. Die eigentliche Voraussetzung — namentlich von dem unmittelbaren religiösen Interesse her — ist bei ihr allerdings, daß er ein rein absoluter sei. Daß die Welt mit Einem Schlage ins Dasein getreten sei auf das bloße Allmachtswort Gottes, und zwar als fertig, d. h. dann wie sie jetzt besteht, das ist, wenigstens in Ansehung unsers irdischen Weltkreises, die uns im Allgemeinen vonhausaus geläufige Grundvorstellung. Nun werden wir aber auch wieder in der heil. Schrift selbst auf eine Successivität der Kosmogonie hingewiesen, und die Naturwissenschaft, im weitesten Sinne des Worts, überführt uns auf's unabweislichste von derselben, wie hinsichtlich des

Universums überhaupt so insbesondre auch hinsichtlich unsrer Erde. So finden wir uns also von einer andern Seite her zu der Vorstellung von dem göttlichen Schöpferact als einem nicht rein absoluten hingedrängt. Weil diese aber mit der uns eigentlich beherrschenden Grundvorstellung im Widerspruch steht, so machen wir keinen wirklichen Ernst mit ihr, und führen ihre Consequenzen nicht durch, so daß ihr Einfluß in der gangbaren wissenschaftlichen Behandlung der theologischen Lehren, welche sie berührt, kaum bemerklich wird. Die gangbare Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung und das große Gewicht, welches auf sie zu fallen pflegt, wirkt auch noch stark ebendazu mit. Dieß haltungslose Hinundherschwanken zwischen zwei einander ausschließenden Grundanschauungen muß schlechterdings aufgegeben werden, wenn Einheit in das theologische Lehrsystem kommen soll. Unsrer Ueberzeugung nach wird nur bei der entschiedenen Geltendmachung der Einsicht, daß der schöpferische Act Gottes kein rein absoluter ist (vgl. unten §. 48.), eine befriedigende Orientirung in der uns empirisch gegebenen Welt und namentlich auch eine standhaltende Theodicee möglich. Daß dieser Satz der Absolutheit Gottes nicht zu nahe tritt, daß vielmehr die Absolutheit der Macht Gottes nur dann gesichert ist, wenn sie als „die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit unvermischte Möglichkeit" seines Wirkens gedacht wird, darf wohl nach den Erörterungen Jul. Müller's (Die chr. Lehre von d. Sünde, II, S. 37—39. 245—250,) als anerkannt betrachtet werden. Es ist uns aus der Seele geschrieben, wenn Müller „den Satz von der Nichtunterscheidung zwischen potentia und actus in Gott" „zu den alten metaphysischen Schläuchen" zählt, „welche zu dem Most eines lebendigeren, inhaltsvolleren Gottesbegriffs, zu dem unsre Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen." (S. 247 f.)

§. 32. Indem Gott, in der Schöpfung die Welt als sein Nichtich setzend, sie zugleich sich selbst adäquat setzt, setzt er sie als das, was er selbst ist. Er ist aber etwas nur unter den Modis seines actuellen Seins oder seines Seins als Geist,

d. i. nur als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit. Unter dem Modus seines rein potentiellen Seins, als absolutes reines Sein, d. i. als göttliches Wesen ist er, dem Begriff dieses Modus selbst zufolge (§. 8.), nichts. Diesem ersten Modus seines Seins kann er also auch die Welt nicht adäquat setzen, sondern nur den beiden andern Modis. Indem Gott durch die Schöpfung sich in der Kreatur oder der Welt sein Sein gibt, thut er dieß nur sofern er actu ist, d. i. sofern er Geist ist, nur als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit; als göttliches Wesen hat und behält er sein Sein absolut außerhalb der Welt.

Anm. 1. Für die Vorstellung von einer Wahl Gottes zwischen einer Mehrheit möglicher Welten haben wir demnach keinen Ort. Die Absicht, welcher diese Vorstellung ihre Bildung verdankt, erkennen wir ehrend an; die Vorstellung selbst halten wir, auch ganz abgesehn von unsern Vordersätzen, für eine völlig leere.

Anm. 2. Dem göttlichen Wesen correspondirt die Welt eben als reine Materie, — aber nur logisch.

§. 33. Diese Welt oder Kreatur, in welcher Gott als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit sich sein Sein gibt, ist als Nicht-Gott, als das Andre Gottes, d. i. des absoluten Seins, jedenfalls Nichtsein. Dieß zu sein ist der Kreatur wesentlich. Aber eben so wesentlich ist sie auch wieder durch die Schöpfung als Sein gesetzt. Sie ist mithin als Sein gesetztes Nichtsein. Die Kreatur ist so Sein unter der Bestimmtheit oder der Form des Nichtseins. Das Nichtsein als Bestimmtheit an dem Sein aber ist das Ende, die Grenze (finis). Demnach ist die Kreatur wesentlich begrenztes oder endliches Sein.*) Aber als dieses endliche Sein will sie nichts desto weniger als das Gott, d. h. dem absoluten Sein adäquate Andere Gottes gedacht sein. Dem absoluten Sein nun kann das endliche Sein nur als un-

*) Ein noch völlig abstracter Begriff, der sich erst durch die beiden concreten Begriffe des getheilten und des successiven oder veränderlichen Seins erfüllt. S. unten §. 44.

endliches adäquat sein. Die Unendlichkeit ist mithin eine ebenso wesentliche Bestimmtheit der Kreatur wie die Endlichkeit. Die Kreatur oder Welt ist ein unendliches endliches Sein, d. h. eine unendliche Vielheit von endlichem Sein. Die Welt ist allerdings eine unendliche, aber das sie constituirende kreatürliche Sein ist ausnahmslos ein endliches. Sofern sie eine Welt endlichen Seins ist, ist sie das Andre Gottes, — sofern sie eine unendliche Welt endlichen Seins ist, kann sie Gott adäquat sein und die Fülle seines actuellen Seins in sich aufnehmen. In ihrer Vollendung gedacht ist sie eben dasselbe unter der Bestimmtheit der Endlichkeit*), was Gott unter der Bestimmtheit der Absolutheit**) ist.

Anm. 1. Absolutheit oder Ewigkeit und Unendlichkeit sind nicht identische Begriffe. Die Unendlichkeit ist das spezifische Analogon der Absolutheit innerhalb der Sphäre des Relativen, die Absolutheit des Relativen oder die relative Absolutheit.

Anm. 2. Endlich bleibt jede Kreatur (auch die Totalität derselben) auch als vollendete.

§. 34. Dieses unendliche endliche Sein setzt Gott durch die Schöpfung als das, was er selbst actu ist, also im Allgemeinen als Geist. Es liegt mithin im Begriff der Schöpfung, daß Gott in ihr und durch sie die Kreatur oder die Welt als endlichen Geist setzt, und zwar, die Schöpfung in ihrer Vollendung gedacht, als den unendlichen endlichen Geist. In dem kreatürlichen Geist, aber eben auch nur wieder im Geist, kann der ewige oder absolute Geist, Gott, sein Sein haben. Die Geister können in einander sein, ihrer Selbstständigkeit gegen einander unbeschadet.

Anm. Dieß, daß die Geister realiter in einander sein können, schlechthin und doch beides ἀσυγχύτως und ἀδιαιρέτως, ist ein unendlich folgenreiches, für alles Nachfolgende festzuhaltendes Axiom. Der weit verbreitete Unglaube in Be-

*) Näher der Getheiltheit und der Successivität oder Veränderlichkeit.

**) Näher der Ungetheiltheit und der Unveränderlichkeit (Successionslosigkeit, Simultaneität.)

ziehung auf daſſelbe hat ſeinen Grund nur in der eben ſo weit verbreiteten Unklarheit über den Begriff des Geiſtes. Ihm geht überdieß auch wieder ein entſprechender allgemeiner Glaube zur Seite. In der lebendigen Erfahrung der Liebe, der Freundſchaft u. ſ. w. glauben Alle an ein thatſächliches Ineinanderſein der Geiſter. Man bleibt aber bei dieſem Bewußtſein als bloßem Gefühl ſtehen. Statt deſſen iſt mit demſelben Ernſt zu machen, — auch wiſſenſchaftlich. Eine ſo populäre Überzeugung darf wohl verlangen, auch in der Wiſſenſchaft zu ihrem Recht zu kommen; bloße ſentimentale Phraſen können ihr nicht genügen. Wenn ſo ein abſolutes Ineinanderſein der Perſonen als Geiſter möglich (oder vielmehr nothwendig) iſt, ſo iſt daſſelbe auch gar nicht etwa auf eine Zweiheit der (geiſtigen) Perſonen beſchränkt. Vielmehr iſt die Zahl hier völlig gleichgültig, und eine unendliche Vielheit von (geiſtigen) Perſonen kann ganz ebenſo füglich in einander ſein wie ein einzelnes Paar. Wie durch die Liebe ein reelles Ineinanderſein der Perſonen zuſtande kommt, erkennt man am augenſcheinlichſten an dem zerreißenden Schmerz der ſich liebenden bei ihrer Trennung von einander. Auch das Mitgefühl mit dem Schmerz und der Luſt Andrer iſt ein in dieſer Beziehung ſprechendes Phänomen. Mitfühlen können wir aber nur mit dem, mit welchem wir durch die Liebe eins ſind, und nur in dem Maaße, in welchem wir es ſind.

§. 35. Weiter iſt Gott dieſer abſolute Geiſt unter der Doppelbeſtimmtheit einerſeits der göttlichen Natur und andrerſeits der göttlichen Perſönlichkeit. Demnach ſetzt er in der Schöpfung und durch ſie die Kreatur oder, concret ausgedrückt, den endlichen Geiſt näher unter der Doppelbeſtimmtheit einerſeits der Natur, d. i. der einheitlichen Totalität des aus ſich ſelbſt heraus werdenden nur gedachten und geſetzten werkzeuglichen oder organiſchen Seins in der vollſtändigen Ausbreitung ſeiner beſondren Beſtimmtheiten oder Momente (ſ. §. 16), — und andrerſeits der Perſönlichkeit, d. i. der vollſtändigen Concentration dieſer ſeiner beſondren Beſtimmtheiten oder Momente zu ihrer ſelbſt denkenden und ſetzenden concreteu Einheit (ſ. §. 18.). Dieſe beiden Modi ſetzt er aber an der Kreatur

oder an dem endlichen Geist wieder in demselben Verhältniß zu einander, in welchem sie in ihm selbst unter einander stehen, d. h. so, daß sie gegenseitig der eine die Causalität des andern sind, und sich also gegenseitig ebenmäßig beides zum Resultat und zur Voraussetzung haben, kurz im Verhältniß absoluter Wechselwirkung.

§. 36. Die Welt in ihrer Vollendung genommen ist demnach der unendliche endliche Geist unter dem doppelten Modus des Seins einerseits als Natur und andrerseits als Persönlichkeit, aber dieß so, daß diese beiden Modi seines Seins, indem sie gegenseitig der eine die Causalität des andern sind, und somit sich gegenseitig ebensowohl zu ihrem Resultat als zu ihrer Voraussetzung haben, zu absoluter Einheit verknüpft sind.

§. 37. In dieser Welt, wie sie hier als vollendet genommen ist, hat Gott als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit sein Sein, — als göttliche Natur in der kreatürlichen (geistigen) Natur — als göttliche Persönlichkeit in der kreatürlichen (geistigen) Persönlichkeit, — und dieß so, daß vermöge der schlechthinigen Einheit der kreatürlichen Natur und der kratürlichen Persönlichkeit in der kreatürlichen (geistigen) Person (s. §. 23,) sein innerweltliches Sein als göttliche Natur und sein innerweltliches Sein als göttliche Persönlichkeit gleichermaßen schlechthin Eins sind.

Anm. Innerhalb unsrer irdischen Weltsphäre ist diese kreatürliche Person, in welcher Gott als Geist sein intramundanes Sein hat, der Mensch, nämlich der geistige, und zwar als Menschheit.

§. 38. Der Prozeß der Schöpfung ist dem zufolge ein Prozeß der Weltwerdung Gottes des Geistes, näher als ein doppelter Prozeß, nämlich einerseits als ein Prozeß der Kreatürliche Natur Werdung der göttlichen Natur und andrerseits als ein Prozeß der Kreatürliche Persönlichkeit Werdung der göttlichen Persönlichkeit, — aber so, daß die beiden Prozesse, als gegenseitig einander causirend und somit beides zum Resultat und zur Voraussetzung habend, schlechthin in Einheit stehen, d. h. beides zusammengefaßt — ein Prozeß der Kreatürliche Person Werdung Gottes des Geistes.

Anm. 1. Innerhalb unsrer irdischen Schöpfungssphäre ist demnach der Proceß der Schöpfung der Proceß der Menschwerdung (nämlich in dem Sinne von Menschheitwerdung) Gottes des Geistes.

Anm. 2. Es reduzirt sich also die Weltwerdung Gottes (des Geistes nämlich) ihrem eignen Begriff zufolge wieder auf seine kreatürliche Personwerdung — und innerhalb unsrer Weltsphäre auf seine Menschwerdung.

§. 39. Auf der einen Seite müssen wir allerdings den Proceß dieser Weltwerdung Gottes (in dem angegebenen Sinne) oder den Schöpfungsproceß als sich schlechthin vollendend denken; denn eine in dem Begriff Gottes selbst gesetzte Aufgabe kann vermöge seiner Absolutheit nicht als unlösbar gedacht werden. Wir müssen also annehmen, daß der Schöpfungsproceß sein Ziel schlechthin vollständig erreicht, daß in ihm irgendeinmal ein Punkt eintritt, mit welchem Gott als Geist oder als Person sein Sein schlechthin vollständig in der Welt hat, indem diese der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit schlechthin adäquat ist, so daß also von ihm ab diese letzteren ihr Sein schlechthin nicht mehr außer der Welt haben oder schlechthin intramundan sind, und es also auch schlechterdings kein vom Sein Gottes irgendwie leeres kreatürliches Sein gibt*). Auf der andern Seite aber können wir, und zwar ebenfalls wegen der Absolutheit Gottes, den Schöpfungsproceß, sofern er ja ein Proceß ist, vermöge dessen Gott die Kreatur sich selbst (nämlich als Geist) adäquat setzt, auch wieder schlechterdings nur als einen schlechthin unvollendbaren und sich nicht vollendenden, also nur als einen schlechthin unendlichen denken. Denn das (actuelle) Sein Gottes des Absoluten muß für die Kreatur als solche schlechthin incommensurabel sein, ihrer in ihrem Begriff selbst mitliegenden (§. 33) Endlichkeit wegen. Auch haben wir ja selbst (ebendas.) als die Schöpfungsaufgabe gefunden die Hervorbringung eines unendlichen endlichen Seins. Ebendeshalb

*) Wie Paulus 1. Cor. 15, 28 annimmt; aber indem er bestimmt nur von der irdischen Weltsphäre spricht.

muß aber auch der Proceß ihrer Lösung als ein unendlicher gedacht werden. Wenn nun so der Gedanke der Schöpfung einen inneren Widerspruch zu enthalten scheint, so findet doch diese Antinomie sofort ihre Auflösung in dem Gedanken einer unendlichen, aber organisch einheitlichen Vielheit von concentrischen besondren Schöpfungskreisen, die vermöge der schlechthin continuirlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich in einer schlechthin stätigen und nie abbrechenden organischen Reihe aus einander herausgebären, und in denen einzeln betrachtet das Weltsein der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit wirklich absolut zustande kommt, nämlich nach Maaßgabe der in jedem einzelnen durch seinen bestimmten Begriff gegebenen eigenthümlichen Bedingungen, eben deshalb aber doch auch an sich angesehen nur in relativer Weise, d. h. so, daß zu der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit dieselben an sich genommen ihr zustande gekommenes kosmisches Sein sich immer noch als inadäquat verhält. Ungeachtet jede folgende Sphäre ein seinem Begriffe immer adäquateres Weltsein Gottes realisirt, so ist doch diese Adäquation an sich betrachtet immer nur ein geringerer Grad der Inadäquation, und diese letztere, ungeachtet sie in's Unendliche in stätigem Abnehmen begriffen ist, verharrt doch in's Unendliche fort als ein nie schlechthin zu tilgender Rest.

Anm. Weil die verschiedenen besondren Kreise der Schöpfung alle concentrische sind, so sind sie auch alle nach derselben Formel construirt. Mit der Erkenntniß eines einzigen besondren Schöpfungskreises ist daher was das Wesen der Sache angeht zugleich die aller übrigen, die Erkenntniß des Universums gegeben.

§. 40. Wie die Schöpfung so als eine endlose zu denken ist, so muß sie auch als eine anfangslose*) gedacht werden. Denn wenn einerseits Gott keinen Anfang hat und als ewig in seinem inneren Lebensproceß in sich vollendet gedacht werden muß (§. 26), anderseits aber mit dem Abschluß seines inneren Lebensprocesses unmittelbar zugleich seine schöpferische Wirksamkeit auf

*) Oder, wie man ungenau zu sagen pflegt: als eine ewige. Die Ewigkeit der Schöpfung muß allerdings unbedingt geläugnet werden. Vgl. auch Daub, Syst. der christl. Dogmat., II, S, 284.

nothwendige Weise mitgegeben ist (§. 28 — 30): so muß die Schöpfung ebenso anfangslos sein wie Gott selbst.

Anm. 1. Die absolute Unumgänglichkeit, die Anfangslosigkeit der Schöpfung anzuerkennen, sollte man sich nicht länger verhehlen, da der Gedanke einer Schöpfung in der Zeit ein durchaus unhaltbarer ist, das Interesse ihn festzuhalten aber auf einem bloßen Mißverständniß beruht. Bei der Annahme einer Schöpfung in der Zeit muß man vor ihrem Eintritt Gott als nicht Schöpfer seiend denken; dann aber geräth man in unauflöslichen Widerspruch auf der einen Seite mit dem Begriffe Gottes, in welchem das Schaffen und Schöpfersein (denn dieß ist Gott nicht etwa accidentell,) wesentlich liegt, und auf der andern Seite mit der Unveränderlichkeit Gottes, da der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen unausweichbar eine Veränderung in Gott sein würde. Es hat überhaupt gar keinen verständigen Sinn, daß Gott der Zeit nach der Welt vorangehen soll, weil es vor dem Sein der Welt gar keine Zeit geben kann, und es für Gott abgesehen von seinem Verhältniß zu der wesentlich zeitlichen (s. §. 44.) Welt eine Zeit schlechterdings nicht gibt, also auch keine Zeit vor der Erschaffung der Welt. Es ist eine völlig nichtige Auskunft, wenn man zu der Formel greift: die Welt sei geschaffen worden oder habe ihren Anfang gehabt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit — oder gar: am Anfange und im ersten Augenblicke der Zeit. Dieß sind bloße Worte, bei denen sich nichts denken läßt. Denn was den letzteren Ausdruck betrifft, so ist ja augenscheinlich „der Anfang oder der erste Augenblick der Zeit" ein Theil derselben; der erstere Ausdruck der Formel aber, indem er von einem Geschaffenwordensein und einem Angefangenhaben der Welt nicht in der Zeit spricht, sagt selbst unmittelbar das Gegentheil von dem, was mit ihm behauptet werden will, wie denn auch das „mit der Zeit" keine andre Bedeutung haben kann als „gleichzeitig mit der Zeit." Auf der andern Seite hält man häufig bei der Annahme einer anfangslosen Schöpfung das religiöse Interesse für gefährdet in seiner tiefsten Wurzel. Denn es entsteht leicht der Schein, als werde damit der Begriff der Schöpfung selbst und mithin

die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott überhaupt aufgehoben. Gemeinhin meint man nämlich, der Gedanke eines Anfangs des Seins der Welt bilde den eigenthümlichen Gehalt des Schöpfungsbegriffs. Dieß ist aber eine Täuschung, deren Fortdauer vorzugsweise durch die Zähigkeit, mit der man eine Lehre von der göttlichen Welterhaltung neben der von der göttlichen Weltschöpfung aufrecht zu erhalten bemüht ist, befördert wird. Es ist vielmehr der Gedanke des Ursprungs des Seins der Welt von Gott, und zwar von ihm allein, der Gedanke, daß Gott die absolute Causalität des Seins der Welt ist, was den spezifischen Inhalt des Begriffs der Schöpfung ausmacht. Nun mag immerhin dem ungebildeten, bloß vorstellenden Bewußtsein mit der zeitlichen Priorität Gottes vor der Welt auch seine Causalitätspriorität vor ihr geläugnet zu werden scheinen, das wissenschaftliche Denken kann ein solcher Schein nicht irre leiten. Wenn auch immerhin Gott der Welt nicht der Zeit nach vorangeht, so geht er ihr doch der Ursächlichkeit nach schlechthin voran. Ist auch die Materie als reine (noch schlechthin unorganisirte) Materie gleich anfangslos mit Gott, so ist sie dieß ja doch ausdrücklich als durch Gott selbst gesetzte, nicht etwa als durch sich selbst oder überhaupt durch irgend eine andre Causalität außer der göttlichen gesetzte. Und ebenso, wenn die Welt auch immerhin anfangslos ist, so bleibt sie dessen ungeachtet nicht weniger wesentlich eine zeitliche, nämlich als die Welt des Zeitlichen. Denn bei aller ihrer Anfangslosigkeit gibt es doch in ihr keinen einzigen Punkt des kreatürlichen Seins, der nicht einen Anfang hätte, kein einziges Weltwesen, das anfangslos wäre. Die Zeitlichkeit ist eine wesentliche Form aller Kreatur (S. §. 44.). In dieser letzteren Beziehung verwirrt sich die gangbare Betrachtungsweise durch die Vermischung und Verwechselung der beiden Begriffe der Kreation oder Schöpfung und der Kreatur oder des Geschöpfs *). Im Begriff des Geschöpfs

*) Wir könnten im Deutschen auch sagen: der Schaffung und der Schöpfung. Was die Sache selbst angeht vgl. auch Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 330 f. u. Bruch, Die Lehre v. d. göttl. Eigenschaften, S. 141. 149 f. 151.

(creatura), und zwar ausnahmslos jedes, liegt es allerdings, daß es auch der Zeit nach endlich ist und einen Anfang hat*); nicht aber liegt dasselbe auch im Begriff der Schöpfung (creatio), des göttlichen schöpferischen Acts. Dieser schöpferische Act ist freilich seinem Begriff zufolge der des Setzens eines Anfangs des Seins, weil er wesentlich das Setzen des Nichtseins als Sein in sich schließt; aber daß dieses Setzen des Anfangs des Seins einen Anfang habe, das liegt nicht in seinem Begriff; vielmehr kann dasselbe, wenn dem Begriff des Setzenden, nämlich Gottes, genug gethan werden soll, nur als ein anfangsloses gedacht werden. Das wirkliche religiöse Interesse geht in der That nur auf den Anfang der Kreatur, für den deshalb die Schöpfungslehre schlechterdings Sorge tragen muß, nicht aber auch auf den der Kreation. Auch ist nicht abzusehen, warum die Schöpfung (creatio), wenn sie a parte post unbedenklich als unendlich gedacht werden mag, nicht auch a parte ante als unendlich gedacht werden könnte ohne Verletzung ihres Begriffs**). Die Vorstellung geht uns bei dem einen nicht mehr und nicht weniger aus als bei dem andern. Denn das hat freilich seine Richtigkeit, daß wir uns eine anfangslose Schöpfung nicht vorzustellen vermögen. Vorstellen können wir uns nämlich allerdings etwas (hier die Welt) nicht als von etwas anderem (hier Gott) hervorgebracht ohne zugleich die Vorstellung eines Anfangs jenes hervorgebrachten zu fassen, und ein Werden — die Welt aber ist doch jedenfalls eine gewordene und werdende, — ohne einen Anfang ist für uns etwas schlechterdings unvorstellbares. Allein denken können wir eben dieß sehr wohl***), und in Ansehung Gottes vollziehen

*) Der Satz der alten Dogmatik ist also ganz richtig: Nulla creatura esse potest nisi post non esse.

**) Vgl. Romang, a. a. O., S. 620, Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, III, S. 208.

***) Es ist ein sehr wahres Wort von Jul. Müller (die Lehre von der Sünde, II, S. 201,): „Die Speculation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden heißt nichts andres als die Speculation vernichten." Nur kommt es freilich darauf an, dieses „nicht durchaus" auf feste und in sich nothwendige Grenzbestimmungen zurückzuführen.

wir dieſen Gedanken auch ohne allen Anſtand, indem wir ſein Leben als ein ewiges, ſchlechthin zeitloſes, ebenſo ſchlechthin anfangsloſes wie ſchlechthin endloſes, Werden denken. Wir wiſſen ja auch gar wohl, warum eine ſolche Vorſtellung uns unmöglich iſt, nämlich weil unſer Vorſtellen ſeinem Begriff zufolge (als ein Nachbilden des Gedankens in Raum und Zeit) an die Form des Seins in der Zeit ſchlechthin gebunden iſt. Dieß Unvermögen unſrer Vorſtellung darf uns alſo an der einleuchtenden Nothwendigkeit des Gedankens, um den es ſich hier handelt, nicht irre machen.*) Eine ewige iſt aber freilich die Kreation nicht, da ja die ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes ihrem eignen Begriff zufolge unmittelbar in die von ihr geſetzte Zeit (wie auch in den von ihr geſetzten Raum) eingeht, und ſomit unmittelbar zu einer zeitlichen (wie auch zu einer räumlichen) wird. So iſt ſie, wiewohl ſie an ſich eine nicht zeitliche iſt, doch überall nur als eine zeitliche da. Vgl. auch Romang, a. a. O., S. 339. Die Terminologie von einer „ewigen" Schöpfung hat allerdings ihren weſentlichen Antheil an der Verwirrung der Frage.

Anm. 2. Unſre Darſtellung des Verhältniſſes Gottes zur Welt kann auf den erſten flüchtigen Anblick den Schein einer Vermiſchung beider, alſo des Pantheismus geben; genauer betrachtet bildet ſie den graden Gegenſatz gegen dieſen letzteren und rottet ihn mit der Wurzel aus. Der Grundgedanke, auf dem ſie beruht, iſt ja grade der Gedanke der realen Unterſchiedenheit oder Zweiheit Gottes (nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Perſönlichkeit) und der Welt bei ihrer realen Ungeſchiedenheit (aber nicht Identität) oder Einheit; denn nur wirklich unterſchiedene können in einander ſein, und die Weltwerdung Gottes, von der wir reden, iſt ja eben der Prozeß des Zuſtandekommens des Seins Gottes in der Welt als ſeinem Nichtich, als einem Nicht-Gott, überhaupt als in dem Anderen Gottes **). So daß wir in demſelben

*) Hier hat Strauß durchaus Recht: Glaubenslehre, I, S. 656.

**) Ganz ebenſo ſtellt es ſich auch in der pauliniſchen Formel 1. Cor. 15, 28: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. In dieſer Formel bleiben die πάντα, in denen Gott τὰ πάντα iſt, beſtimmt unterſchieden von dem τὰ πάντα

Maaße, in welchem wir die reale Unterschiedenheit Gottes und der Welt beeinträchtigt dächten, auch die Realität der hier geforderten Weltwerdung Gottes beeinträchtigt finden müßten. Ohne die entfernteste Annäherung an den Pantheismus steht sonach allerdings eine Innerweltlichkeit Gottes, nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, zu behaupten, eine Innerweltlichkeit, deren immer vollständigere Realisirung die Aufgabe der Schöpfung ist. Diese Behauptung schließt durchaus nicht etwa eine Läugnung der Außerweltlichkeit Gottes mit ein. Beide, die Außerweltlichkeit Gottes und seine Innerweltlichkeit bestehen friedlich zusammen, und werden beide durch den Begriff Gottes und den der Schöpfung gefordert. Denn das göttliche Wesen ist seinem Begriff zufolge schlechthin außerweltlich; was aber die beiden Modi des göttlichen Seins, deren Innerweltlichkeit durch den Begriff der Schöpfung postulirt wird, angeht, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit, so ist ihr Ineinandersein mit der Welt vor dem vollständigen Ablauf des Schöpfungsprozesses nur ein relatives, so daß also daneben auch ein relatives Außereinandersein derselben mit der Welt statt findet; und da der Schöpfungsprozeß einen unendlichen Verlauf hat (§. 39.), so ist dieses relative Aussereinandersein einmal der göttlichen Natur und der kreatürlichen und für's andre der göttlichen Persönlichkeit und der kreatürlichen sogar ein schlechthin perennirendes. Wobei überdieß durchgängig festzuhalten ist, daß von einer Innerweltlichkeit der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit überall nur als von einer Immanenz in der bereits wahrer (kreatürlicher) Geist gewordenen, also geistigen Welt die Rede sein kann, in keiner Weise von einem Einwohnen derselben in der Welt als materieller. Auch kann bei dem Prozeß der Weltwerdung Gottes, wie wir ihn gefaßt haben, von einer Veränderung Gottes, nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, nicht die Rede sein. Denn das Sein Gottes ist in jedem Punkt des

seienden Gott. Man muß übrigens freilich, um sich in solche Formeln zu finden, den Gedanken zu fassen vermögen, daß Geister realiter ineinander sein können. Grade nur Geister können dieß.

Verlaufs des Schöpfungsprocesses immer das sich selbst schlechthin gleiche absolute Sein; die Veränderung fällt lediglich auf die Seite der Welt, dieses Andern, in welchem der in seinem Sein ewig sich selbst gleiche Gott sich sein Sein gibt (in welches er sich einwohnt), und zwar je länger desto vollständiger nach Maaßgabe des Fortschritts der Entwicklung desselben.

§. 41. Mit dem Vorhandensein der Welt durch Gott, und zwar als wiewohl theilweise schon gewordener, doch zugleich noch im Werden begriffener, weil noch unvollendeter, ist für Gott ein Verhältniß nach auffenhin, nämlich eben zu dieser Welt, gegeben, aus welchem eine neue Classe von *göttlichen Eigenschaften* abfließt, die der *relativen* und *transeunten*. Sie sind der Natur der Sache nach, jenachdem sie sich entweder auf das Verhältniß des göttlichen Seins überhaupt, ohne Rücksicht auf den Unterschied seiner besondren Modi, zur Welt oder auf das Verhältniß dieser besondren Modi des göttlichen Seins zu ihr beziehen, theils *essentielle*, theils *hypostatische*. An dem gegenwärtigen Ort können sie natürlich nur erst insoweit hervortreten, als sie das Verhältniß Gottes zur Welt *ganz im Allgemeinen*, d. h. *abgesehen von ihrer sittlichen Zuständlichkeit*, ausdrücken; denn der Gedanke einer sittlichen Zuständlichkeit der Welt ist uns hier überhaupt noch ein völlig fremder. Die *essentiellen* relativen und transeunten Eigenschaften Gottes sind zuallernächst *negative*. Indem wir nämlich Gott im Verhältniß denken zu einer Welt, so fordert sein Begriff schlechterdings, daß wir ihn als durch dieses sein Verhältniß zur Welt schlechthin *nicht beschränkt* denken. Da es das eigenthümlich Characteristische der Welt in ihrem Unterschiede von Gott ist, daß sie wesentlich eine *endliche* ist: so ist diese Eigenschaft bestimmter die *Unendlichkeit* Gottes, d. h. seine absolute Unbeschränktheit durch sein Verhältniß zu der wesentlich endlichen Welt und ungeachtet desselben. Was die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit *sofern sie innerweltlich sind* angeht, hat sie ihren Grund eben darin, daß dieselben überall nur *relativ* innerweltlich und mithin überall ebenso bestimmt auch relativ außerweltlich sind. (S. §. 40, Anm. 2.) Da die Welt wesentlich *im Raum und in der Zeit* eine endliche ist (s. unten §. 44.), so ist die Unendlichkeit Gottes näher einerseits die *Unermeßlichkeit*, welche

ausdrücken will, daß Gott in seinem Verhältniß zur räumlichen Welt schlechterdings nicht durch den Raum bestimmt, d. i. beschränkt ist, die absolute Unräumlichkeit (d. h. Freiheit von aller Getheiltheit seines Seins) Gottes auch bei seinem Sein in der räumlichen Welt, — und andrerseits die Unveränderlichkeit, welche ausdrücken will, daß Gott in seinem Verhältniß zur zeitlichen Welt schlechterdings nicht durch die Zeit bestimmt, d. i. beschränkt ist, die absolute Unzeitlichkeit (d. h. Freiheit von aller Succession in seinem Sein) Gottes auch bei seinem Sein in der zeitlichen Welt. Vermöge dieser seiner Unendlichkeit muß Gott für uns schlechthin unvorstellbar sein, auch als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit. Denn vorgestellt werden kann nur was räumlich und zeitlich bestimmt ist. Von positiven essentiellen relativen oder transeunten göttlichen Eigenschaften ergibt sich hier eine einzige. Die göttliche Liebe nämlich modifizirt sich im Verhältniß Gottes zur schon seienden Welt auf eigenthümliche Weise, und zwar zu der göttlichen Güte, d. h. der absoluten Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältniß zur seienden Welt, also derjenigen Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er der existirenden Kreatur nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit sich selbst mittheilt. Die hierher gehörigen hypostasischen relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften vertheilen sich zunächst nach den beiden Modis des actuellen Seins Gottes. Die relative Eigenschaft der göttlichen Natur ist die Allgegenwart, nämlich bestimmt als omnipraesentia operativa. Ihr Begriff ist, daß in seinem Verhältniß zur Welt Gottes Sein unter dem Modus der absoluten Natur absolute Wirksamkeit auf die Welt ist, sein absoluter Naturorganismus in absoluter Wirksamkeit auf sie begriffen, und die Welt schlechthin, in allen ihren Punkten und Momenten, Object dieser Wirksamkeit ist. Auf die göttliche Persönlichkeit bezieht sich ein Paar von relativen Eigenschaften, sofern sie wesentlich zwei Seiten hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit. Nach der Seite ihres Selbstbewußtseins ist die relative Eigenschaft der göttlichen Persönlichkeit die Allwissenheit. Ihr Begriff ist der der absoluten Wirksamkeit des Selbstbewußtseins Gottes in seinem Verhältniß zur Welt, d. h. daß das Sein der Welt in jedem seiner Punkte und Momente schlechthin Object des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, daß die jedesmalige

Zuständlichkeit der Welt sich in jedem Momente derselben schlechthin vollständig und richtig in ihm reflectirt, — daß also das göttliche Selbstbewußtsein zugleich absolutes Weltbewußtsein, oder daß das Verhältniß Gottes zur Welt das seiner absoluten Vernünftigkeit ihr gegenüber ist. (Dieß und sonst nichts weiter liegt in der göttlichen Allwissenheit.) Nur eine besondre Seite an der göttlichen Allwissenheit, die aber eine wesentlich nothwendige Ergänzung ihres Begriffs bildet, ist die göttliche Allweisheit. Die göttliche Allwissenheit ist wesentlich eine weise. Nämlich nicht bloß rein als solches ist das jedesmalige Sein und Bestimmtsein der Welt vollständig und richtig Object des göttlichen Selbstbewußtseins, sondern auch ausdrücklich nach seinem Verhältniß zu dem göttlichen Weltzweck. Eben sofern sich nun die jedesmalige Bestimmtheit des Seins der Welt in dem göttlichen Selbstbewußtsein ausdrücklich unter diesem teleologischen Gesichtspunkt reflectirt, ist die göttliche Allwissenheit speciell die göttliche absolute Weisheit. Diese bildet so den vermittelnden Uebergang von der Allwissenheit als solcher zu der relativen Eigenschaft der göttlichen Persönlichkeit nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin, der Allmacht. Ihr Begriff ist der der absoluten Wirksamkeit der Selbstthätigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur Welt, d. h. daß das Sein der Welt in jedem seiner Raum- und Zeitpunkte schlechthin Object der göttlichen Selbstthätigkeit, schlechthin für dieselbe gegeben, mithin schlechthin in der Macht und Gewalt Gottes ist, — daß also die göttliche Selbstthätigkeit zugleich absolute Weltthätigkeit, oder daß das Verhältniß Gottes zur Welt das seiner absoluten Freiheit ihr gegenüber ist. (Dieß und sonst nichts weiter liegt in der göttlichen Allmacht.)*) Die Allwissenheit und die Allmacht sind eben die concreten Formen, in welchen die Allgegenwart gegeben ist. Denn die Wirksamkeit Gottes durch seine Natur ist überall nur eine Wirksamkeit seiner Persönlichkeit (seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstthätigkeit) durch dieselbe.

Anm. Die Unveränderlichkeit gehört zu den göttlichen

*) Daß Gott die reine Materie setzt, das ist keine Erweisung seiner Allmacht; darin vielmehr, daß er dieselbe als solche aufhebt, ist er allmächtig. Die Allmacht bezieht sich lediglich auf das Verhältniß Gottes zur seienden Welt. Ebenso auch die Allwissenheit.

Attributen, über welche vorzugsweise verwirrende Mißverständnisse herrschen. Man versteht sie gemeinhin so, als schlösse sie jedes wirkliche Affizirtwerden Gottes von der Zuständlichkeit der Welt, im Einzelnen und im Ganzen, aus, wodurch dann in Gott gradezu eine Unvollkommenheit — Stumpfsinn, Indolenz — gesetzt und sein Verhältniß zur Welt ein ganz unlebendiges und langweiliges, das der Welt zu Gott aber ein eigentlich unfrommes wird, so daß es dann z. B. sinnlos ist, wenn wir im Gebet etwas von Gott erbitten oder ihm für etwas danken. Allein dieß ist auch keineswegs die wirkliche Meinung der Unveränderlichkeit Gottes. Nur das liegt in dieser Beziehung in ihr, daß die Affectionen, welche Gott von der Zuständlichkeit der Welt empfängt, in ihm selbst nicht einen Wechsel der Zustände nach sich ziehen. Dieß aber thun sie deshalb nicht, weil einerseits für sein Bewußtsein die Welt allezeit nicht bloß so, wie sie die bereits gewordene ist, sondern auch so, wie sie die erst künftig werdende ist, mit absoluter Klarheit gegeben ist, und weil er andrerseits vermöge seiner Allmacht und allweisen Allwissenheit die Welt in allen ihren Zeit- und Raumpunkten schlechthin in seiner Gewalt hat, und deshalb, wie sich ihm auch ihre jedesmalige Zuständlichkeit darstellen mag, ihr gegenüber unverrückt der sichern Erreichung seines Zwecks mit ihr gewiß ist. Es kommt hierbei namentlich das in Betracht, daß Gott immer nur von dem jedesmaligen Zustande der Welt in ihrer Totalität berührt wird, also freilich von der jedesmaligen Zuständlichkeit jedes einzelnen Geschöpfs, aber nie von ihr rein als etwas einzelnem, sondern von jedem einzelnen immer im durchgreifenden Zusammenhange mit allem übrigen in der sich ihm immer darstellenden Totalsumme des Ganzen.*) Diese Totalität der ihm von der Welt herkommenden Affectionen aber klingt ihm in jedem Moment der Welt als eine erhabene Bejahung seines Zwecks mit ihr zusammen, wiewohl in jedem Moment aus andren eigenthümlichen einzelnen Tönen zusammengesetzt.

§. 42. Als auf die bereits vorhandene Welt gerichtet ist die sich fortsetzende schöpferische Wirksamkeit Gottes wesentlich zu-

*) Vgl. die Bemerkung von Snellmann (Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. Tübing., 1841, S. 97): „Die Bewegung als Totalität ist absolute Ruhe."

gleich Weltregierung. Sie vollzieht sich — sofern nämlich noch von jeder Rücksicht auf die sittliche Bestimmtheit der Welt abstrahirt wird, — vermöge der göttlichen Eigenschaften der Güte, der Allgegenwart, der Allwissenheit (mit Einschluß der Allweisheit) und der Allmacht. Ihr Begriff und der des göttlichen Weltplans, den sie voraussetzt, befaßt aber nicht mehr, als was in den Begriffen der eben genannten göttlichen Eigenschaften, wie sie oben (§. 41.) bestimmt wurden, ausdrücklich mitgesetzt ist. Der göttliche Weltplan ist nämlich nichts sonst als die ewige Anschauung Gottes von der Idee der Welt ihrer reinen, schlechthin abstracten Substanz nach, näher die Anschauung theils des Ziels, zu welchem er sie durch ihre Entwicklung aus sich selbst heraus hinleiten will, theils der nothwendigen wesentlichen Stufen und Entwicklungsknoten, über welche hinweg sie dieses Ziel zu erreichen hat, aber beider in völliger Abstractheit, kurz die Anschauung von der rein abstracten in sich selbst nothwendigen Formel für die Entwickelung der Welt in ihrem vollständigen Verlauf. Die göttliche Weltregierung aber ist nur die schlechthin allwissend-allweise und allmächtige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher er das Spiel der relativ selbständigen kreatürlichen Potenzen in der Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus so leitet, daß sich eben mittelst desselben jener sein unverrückbarer ewiger Weltplan oder seine ewige Weltidee in stätiger Annäherung schlechthin unfehlbar realisirt. (Vgl. unten §. 529.)

Anm. Das Verhältniß Gottes zur bereits vorhandenen Welt pflegt durch die beiden Begriffe der göttlichen Welterhaltung (mit Einschluß der s. g. Mitwirkung) und der göttlichen Weltregierung ausgedrückt zu werden, welche man, entweder unter dem allgemeineren Begriff der göttlichen Vorsehung zusammengefaßt oder auch einzeln für sich, der göttlichen Weltschöpfung coordinirt. Von ihnen muß der Begriff der göttlichen Welterhaltung in dem Sinne, wie er gemeinhin verstanden wird, unsrer vollsten Überzeugung nach aufgegeben werden. Schon das Verhältniß der Erhaltung zur Schöpfung und zur Regierung bringt unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Denn mit der Schöpfung fällt sie, sobald man diese als eine anfangslose faßt, gar nicht

mehr auseinander, da es ja dann eine besondre Beziehung der göttlichen Causalität auf den Anfang der Welt, im Unterschiede von ihrer Fortdauer, gar nicht mehr gibt. Aber auch mit der Weltregierung läßt sie sich nicht auseinander halten. Denn ein bloßes (unverändertes) Fortbestehen der Welt gibt es nicht, sondern sie besteht fort nur indem sie sich fortentwickelt, dieses ihr Sichentwickeln ist aber wesentlich zugleich ein Durch Gott fortentwickelt werden, d. h. ein von Gott regiert werden. In concreto ist also die Erhaltung die Regierung.*) Sodann setzt die gewöhnliche Lehre von der Erhaltung, zumal in Verbindung mit der (doch in der That in ihr wesentlich mit einbegriffenen) Lehre von der Mitwirkung**), ein Verhältniß zwischen Gott und der Welt, bei welchem diese letztere für sich gar nichts ist, sondern nur als ein verschwindendes Moment des absoluten Seins Gottes angesehen werden kann, so daß dann auch ihr Verhältniß zu Gott ein in sich selbst völlig nichtiges, jeder Realität entbehrendes, ein ganz eigentlich doketisches wird.***) Es hat bei dieser Vorstellungsweise gar keine reelle Bedeutung, daß Gott in der Schöpfung wirklich eine Welt gesetzt hat. Am offensten tritt dieß in der Vorstellung von der Erhaltung als einer creatio continua hervor, die consequent gefaßt die Realität des kreatürlichen Seins völlig aufhebt. Die ihr, wenn auch nur unklar, zum Grunde liegende Voraussetzung ist, daß das Setzen des geschöpflichen Seins unmittelbar zugleich ein Es wieder aufheben, daß es das Setzen eines

*) Auch Romang (Ueber Willensfreiheit und Determinismus, S. 241 f.) läugnet den Unterschied zwischen der Welterhaltung und der Weltregierung. Ihm geht aber diese in jener auf, nicht umgekehrt.

**) Die Vorstellung von dem göttlichen Concursus erscheint uns auch durch die Bemerkungen J. Müller's, D. chr. Lehre v. d. Sünde, I, S. 292—295. 301 d. 1. A., nicht gerechtfertigt. Schon darum nicht, weil wir seinen Vordersatz, daß „Gott schlechthin in allem Werdenden und Geschehenden wirksam ist" (S. 295), für durchaus unberechtigt halten. Auch die 2. Ausg., S. 256—258, ändert im Wesentlichen nichts.

***) Vgl. Baur, Die chr. Lehre von der Dreieinigkeit, III, S. 349—352. Dieser Vorwurf scheint uns auch die Daestellung bei Julius Müller, a. a. O., I, S. 256—258 (2. A.), zu treffen.

bloßen Phantoms, eines in sich selbst schlechthin Nichtigen ist. Bei dieser Betrachtungsweise hängt kein einzelner Moment der Existenz der Welt noch wirklich zusammen mit den früheren und den späteren, und in jedem Moment wird die Welt mit ihren jedesmaligen Bestimmtheiten neu hervorgebracht durch Gott. Damit ist dann auch die Realität des Causalnexus unter den kreatürlichen Dingen selbst so gut wie vernichtet, weshalb besonders die Naturwissenschaft aus allen Kräften gegen eine solche Ansicht protestiren muß.*) Wobei übrigens nicht verkannt werden soll, daß bei der Formel von der Welterhaltung als einer creatio continua das richtige Bewußtsein im Hintergrunde liegt, daß auch die schon gesetzte Welt fortwährend Object einer göttlichen Wirksamkeit ist, die wesentlich selbst eine schaffende ist. Nur ist diese allerdings stätig fortgehende schöpferische Wirksamkeit Gottes nach der besondren Seite, nach welcher sie sich auf die Welt als schon vorhandene bezieht, nicht Erhaltung, sondern Regierung. Das religiöse Interesse an und für sich kann uns in keiner Weise veranlassen, das Sein der bereits geschaffenen Welt in ihrem Verhältniß zu Gott auf eine solche Nullität zu reduziren. Die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott auch in ihrem Fortbestehen fordert es allerdings gebieterisch. Aber damit verträgt sich sehr wohl ein wirkliches Fürsichsein, eine relative Selbständigkeit der Welt; es kommt dabei nur darauf an, daß Gott diese so für sich seiende Welt in allen ihren Punkten und Momenten schlechthin in seiner Macht habe, was durch seine Allwissenheit und seine Allmacht ohneweiteres unbedingt gewährleistet ist. Von unserm Schöpfungsbegriff aus kommen wir überhaupt gar nicht auf die Vorstellung einer göttlichen Welterhaltung im gangbaren Sinne. Die Kreatur, die Welt ist uns ein wirklich gesetztes Sein, sie hat uns wirkliches Dasein. Ihre Vergänglichkeit behaupten allerdings auch wir, aber nur als eine relative. Nämlich als materielle, noch nicht geistige ist die Welt ein relativ in sich selbst nichtiges und deshalb vergängliches Sein. Nicht etwa an sich und als

*) Vgl. Erdmann, Natur oder Schöpfung? S. 117 f.

solche, namentlich nicht etwa schon deshalb weil sie wesentlich endliches Sein ist, ist die Kreatur vergänglich in sich selbst; wohl aber ist sie es auf dem Punkte ihrer Entwicklung, auf welchem wir sie jetzt allein empirisch kennen, d. h. als noch materielle, ebendamit aber auch noch nicht vollendete. In ihrer Vollendung, d. i. wenn sie wirklich Geist geworden, ist sie ihrer nicht aufzuhebenden Endlichkeit ungeachtet unvergänglich, und „hat das Leben in ihr selber." Sobald sie wirklich Geist geworden, ist es ja eben hiermit unmittelbar zugleich zu einem realen Sein Gottes selbst in ihr gekommen; dann aber kann doch augenscheinlich an eine Erhaltungsbedürftigkeit derselben nicht mehr gedacht werden. Indeß auch als noch materielle ist die Kreatur doch nur eine relativ in sich selbst nichtige und vergängliche. An jedem einzelnen materiellen Weltwesen erweist sich allerdings schon beim flüchtigsten Blick seine Nichtigkeit; denn das Fortbestehen der materiellen Welt ist ein stätiger Wechsel von Entstehen und Vergehen der einzelnen Weltwesen. Allein dieses Entstehen und Vergehen der einzelnen materiellen Weltwesen ist selbst der Lebensproceß der materiellen Welt selbst, des Ganzen. Das materielle Weltganze erhält sich selbst in diesem continuirlichen Vergehen und Wiederentstehen seiner einzelnen Theile aus sich selbst heraus, und zwar grade mittelst desselben. Alles Einzelne in ihm wird durch das Ganze erhalten und das Ganze in allem Einzelnen, wie in jedem Organismus. Die materielle Welt ist ja durch die Schöpfung selbst wesentlich als Natur gesetzt, d. h. als continuirlich aus sich selbst heraus geboren werdendes Sein, und zwar als Naturorganismus, als organische und in ihrer Organisation in sich selbst lebendige Totalität materiell-kreatürlichen Seins. So bedarf sie denn zu ihrem Fortbestehen der erhaltenden göttlichen Causalität nicht. Freilich ist sie auch als Ganzes in sich selbst nur relativ unvergänglich, und bewegt sich nur ihre bestimmt gemessene Zeit aus sich selbst fort; aber der ihr in dieser Beziehung eignenden Vergänglichkeit steuert keine erhaltende Wirksamkeit Gottes. Die materielle Welt vernichtet sich nämlich allerdings durch ihren eignen

Lebensproceß selbst mit Nothwendigkeit, indem sie die Materialität an sich selbst schlechthin aufhebt, und sich selbst zur geistigen Welt potenzirt, die dann ihrem Begriff zufolge in sich selbst unvergänglich ist, und nicht mehr erhalten zu werden braucht, — vermöge des sittlichen Processes (s. unten). Diese ihre Selbstvernichtung ist es ja aber grade, worauf die Abzweckung Gottes mit ihr ausdrücklich hingeht. Dieß ist also eine Vergänglichkeit gegen welche das materielle Weltganze des göttlichen Schutzes nicht bedarf. Hielte es aber nicht so lange in sich selbst wieder, bis es jene ihm von Gott als Aufgabe gesetzte Selbstvernichtung (natürlich unter der durchgreifenden Direction der göttlichen Weltregierung) - wirklich an sich vollzogen, so wäre es ein fehlerhaft gerathenes Werk, wie es aus Gottes Hand nicht hervorgegangen sein kann. Wenn nun so, die Welt als Ganzes genommen, für eine sie erhaltende Wirksamkeit Gottes kein Ort vorhanden ist: so hat doch deshalb Gott keineswegs etwa die einmal geschaffene Welt verlassen, und sich müßig von ihr zurückgezogen. Er ist vielmehr schlechthin bei ihr geblieben mit seiner Wirksamkeit, aber mit dieser nicht als erhaltender, sondern als regierender. Deshalb nämlich weil das Fortbestehen der Welt nicht ein ruhendes, sich unverändert gleich bleibendes Fortbestehn ist, sondern ein Fortbestehen in steter Bewegung, stets fortschreitende Entwicklung aus sich selbst heraus. Diese Entwicklung der Welt ist in concreto ihr Fortbestehen, und ihre Leitung ist das Object der bei der geschaffenen Welt bleibenden fortschaffenden Wirksamkeit Gottes. Indem die Welt sich schlechthin unter seiner bestimmenden Einwirkung entwickelt, so daß er ihre Entwicklung schlechthin in seiner Macht hat, ist ihre absolute Abhängigkeit von ihm auch in ihrem Fortbestehen gegeben. Das fromme Bewußtsein wird sich jedoch durch alle wissenschaftlichen Gründe gegen die Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung darin nicht irre machen lassen, diese letztere zu behaupten, und ihre Anerkennung auch vonseiten der theologischen Wissenschaft zu fordern. Der Fromme findet sich unabweislich gedrungen, das Fortbestehen seines eigenen Daseins auf die göttliche

Causalität zurückzuführen; es ist ihm schlechthin gewiß, daß er in jedem Moment seines irdischen Lebens dasselbe nur durch Gott hat und aus Gottes Hand empfängt. Aber es ist ihm dabei freilich auch ebenso gewiß, daß dies nicht von seinem Dasein überhaupt gilt, sondern nur von diesem seinem materiellen oder sinnlichen Dasein, und daß sein Dasein überhaupt zu vernichten, sofern es nicht vermöge seiner eignen Beschaffenheit in sich selbst vergeht, auch in Gottes Macht nicht stehn würde. Damit ist dann der eigentliche und eigenthümliche religiöse Gehalt der Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung bereits hervorgezogen. Zunächst bezieht sie sich ausschließlich auf das Sein der einzelnen Weltwesen, durchaus nicht auf das des Weltganzen. Sodann aber unter den einzelnen Weltwesen nur auf die noch materiellen, und auf ihr Sein nur insofern, als es ein noch materielles, noch nicht wirklich geistiges ist. Das Fortbestehen des Seins aller einzelnen Weltwesen ohne alle Ausnahme, sofern es ein materielles ist, liegt in jedem Augenblick der Welt lediglich in Gottes freier Bestimmung. In jedem Augenblick kann er es wieder auflösen, es wieder desorganisiren und in seine Elemente zersetzen und so in den allgemeinen Organismus des Weltganzen zurückkehren lassen. Sein Fortbestehn ist allerdings innerhalb bestimmter, genau bemessener Grenzen durch die Naturgesetze und ihre Wirksamkeit gesichert; aber die Wirksamkeit dieser Naturgesetze wird von Gott beherrscht, sie stehn in seiner Macht und sind so elastisch, daß er in jedem Augenblick eben mittelst ihrer das Dasein jedes einzelnen Weltwesens, sofern es ein nur materielles ist, unfehlbar aufheben kann. Diese Möglichkeit besteht dann aber auch noch von der andern Seite her, daß keins von allen diesen einzelnen materiellen Weltwesen eine für den göttlichen Weltzweck unentbehrliche Potenz ist. Da so jedes einzelne noch materielle Weltwesen unbedingt in Gottes Macht steht, der in jedem Moment sein Sein, soweit es ein nur materielles ist, aufzuheben unbedingt vermag: so steht jedes derselben auch in Ansehung der Fortdauer seines materiellen Seins in unbedingter Abhängigkeit von Gott, und seine Fort-

existenz als materielles Sein ist auf unbedingte Weise durch Gott causirt. Daß es wirklich als materielles Sein fortbesteht, davon liegt in jedem Moment die Causalität darin, daß Gott sein materielles Sein nicht, wie er unbedingt könnte, negirt, sondern affirmirt. Nur dieß ist's, was das fromme Bewußtsein schlechthin anerkannt verlangt, das eben deshalb auch die göttliche Welterhaltung in die engste Verknüpfung mit der göttlichen Güte zu bringen pflegt; alles, was darüber hinausliegt, ist der Frömmigkeit an und für sich, auch der eigenthümlich christlichen, fremd. In diesem Sinne müßen deshalb auch wir eine göttliche Welterhaltung behaupten; aber so gefaßt ist sie nur ein besondres Moment der göttlichen Weltregierung, nicht aber eine ihr, ja sogar auch der Schöpfung beigeordnete eigenthümliche göttliche Wirksamkeit.*) Daß wir dagegen den Begriff der göttlichen Weltregierung unbedingt anerkennen, haben wir bereits ausgesprochen. Nur seine Coordination mit dem Begriff der Schöpfung können wir uns nicht gefallen lassen; denn dieser letztere befaßt uns die gesammte emanente Wirksamkeit Gottes überhaupt (also auch seine erlösende sogar). Die göttliche Weltregierung ist uns nur eine besondre Seite an der schöpferischen Wirksamkeit Gottes, aber freilich eine durchaus wesentliche. Denn ohne den Begriff der göttlichen Weltregierung ist das Verhältniß der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott, welches wir schlechterdings fordern müssen, durchaus noch nicht gesichert. Das Fortbestehn der Welt ist nämlich ein Fortbestehn derselben als einer in beständiger Entwicklung in sich selbst und aus sich selbst heraus begriffenen. Daß nun diese Entwickelung der Welt in An-

*) Die Arminianer hatten also gar nicht so Unrecht, wenn sie sich zu der Annahme hinneigten, daß die göttliche Welterhaltung nicht ein positiver Akt sei, sondern lediglich der negative Act des Nichtzerstörens. Mit der bloßen Bemerkung, daß die Sache „natürlich" (s. J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I, S. 293. d. 1. A.) nicht so gedacht werden dürfe, sind solche Vorstellungsweisen noch nicht widerlegt. (In der 2. Ausgabe ist, soviel ich sehe, diese Bemerkung weggefallen. Vgl. I, S. 256.)

sehung theils der Wirksamkeit der in ihr im Spiel begriffenen kreatürlichen Kräfte und Thätigkeiten, theils des Zusammenwirkens dieser zahllosen kreatürlichen Kräfte und Thätigkeiten, und somit der teleologischen Beziehung derselben unter einander, in schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt und auf eine sie schlechthin bestimmende göttliche Wirksamkeit causaliter zurückbezogen werde, das ist eine unbedingte Forderuug des frommen Bewußtseins und des Begriffs Gottes. Nämlich immer unter der Voraussetzung, daß die Kreatur wirklich ein Sein für sich hat, und mithin in ihrer Entwickelung sich wirklich aus sich selbst heraus bewegt, und nicht etwa bloß mechanisch eine Reihe von Bewegungen ablaufen läßt, die sich bereits in ihrer ursprünglichen Setzung als nothwendige von Gott in ihr prädisponirt, d. i. prädeterminirt sind. Jene Forderung vollzieht nun eben die Behauptung der göttlichen Weltregierung. Die stets wogende Bewegung der Welt in der rastlosen Entfaltung der ihr als einem lebendigen Organismus einwohnenden Kraftfülle ist eine durch Gott schlechthin beherrschte oder näher teleologisch bestimmte, — sie ist kraft seiner auf sie gerichteten leitenden Wirksamkeit eine Bewegung zu einem bestimmten ihr von ihm unverrückbar fest vorgesteckten Ziele hin, — eine kraft jener sie beherrschenden göttlichen Wirksamkeit sich dem in der Idee ihres von Gott ihr gesetzten Zwecks liegenden Ziele stätig annähernde Entwickelung der Welt. Ohne Gottes die Bewegung der Welt in ihrer Entwickelung schlechthin bestimmende Wirksamkeit würde die Welt dem ihr von Gott geordneten Ziele nicht stätig entgegengehn, und dasselbe nie erreichen. Dieß ist der Gedanke der göttlichen Weltregierung. So befaßt derselbe aber auch keine anderen und weiteren Bestimmungen als die, welche im vorigen §. durch die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht in ihrer Verbindung mit der der Güte ausgedrückt worden sind. Nur sofern die göttliche Weltregierung sich doch auch auf die Handlungen der persönlichen Weltwesen, innerhalb unsrer irdischen Welt der menschlichen, — ja ganz vorzugsweise auf sie als auf ihr Hauptobject, — bezieht, diese aber ihrem Begriff zufolge (s. unten) aus der eignen Selbstbestimmung jener persönlichen

Geschöpfe hervorgehn, erhebt sich eine Schwierigkeit. Indeß wofern wir nur streng an den §. 41. gegebenen Begriffsbestimmungen festhalten, namentlich auch an der der göttlichen Allwissenheit, so haben wir in dieser Beziehung nichts zu besorgen. Allerdings setzt die göttliche Weltregierung einen von Ewigkeit her entworfenen und festbestimmten göttlichen Weltplan voraus, und mit ihm auch eine göttliche Vorherbestimmung des Verlaufs der Weltentwickelung. Eine solche Vorherbestimmung nun scheint die freie Selbstbestimmung der persönlichen Weltwesen unvermeidlich aufzuheben. Ganz augenscheinlich hebt sie nämlich die Möglichkeit wirksamer eigner Willensbestimmungen derselben auf; ist aber die Möglichkeit dieser hinweggefallen, so ist damit auch die psychologische Unmöglichkeit eigner Willensbestimmungen überhaupt eingetreten, wenigstens für alle diejenigen persönlichen Geschöpfe, welche um jene erstere wissen. Denn wer wird doch mit klarem Bewußtsein rein um nichts und wieder nichts wollen und sich anstrengen wollen? Hier ist nun die hergebrachte Aushülfe die, daß man das göttliche ewige Vorhersehen der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe als vermittelndes Glied einschiebt. Man läßt Gott seinen ewigen Weltplan auf sein untrügliches ewiges Vorherwissen von der Gesammtheit der zukünftigen Wirkungen und Thätigkeiten der (noch zukünftigen) Geschöpfe, namentlich auch der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen unter ihnen bauen. Allein auf diesem Wege verwirrt man den Knoten nur noch mehr*); denn nicht nur läßt sich so die kreatürliche Freiheit nicht retten, sondern man opfert zugleich mit ihr auch noch die Freiheit Gottes selbst auf, und versetzt ihn in eine mit seiner Absolutheit schlechthin unverträgliche Abhängigkeit von seinen persönlichen Kreaturen. Bei Wesen wie das persönliche Geschöpf, insbesondre auch das menschliche, vor seiner sittlichen Voll-

*) Vgl. auch Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 474. ff. 485. ff. Die Reflexionen, durch welche Daub, System der chr. Dogmatik, II, S. 77—80, 89 f., den Widerstreit zwischen der göttlichen Allwissenheit und der kreatürlichen Freiheit zu versöhnen glaubt, scheinen uns den Knoten nur zu zerhauen. Vgl. auch S. 296—302.

endung hebt das göttliche Vorhersehen seiner Handlungen seine Freiheit, diesen Begriff in seinem vollen Ernst (d. h. als das Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen) genommen, nothwendig auf*). In diesen persönlichen Wesen ist ja die Freiheit noch nicht schlechthin identisch geworden mit der Nothwendigkeit (was sie an sich freilich sein kann und in ihrer Vollendung oder als wahre Freiheit in der That ist,), und es ist ihr deshalb schlechterdings noch irgend ein Maaß von Willkür beigemischt. Ein angeblich freier Willensact eines solchen Wesens, der sich mit unbedingter Gewißheit voraussehen läßt, — wenn auch immerhin Gott der Vorausssehende ist, — der ist eben hiermit ein unfrei nothwendiger (im Gegensatz gegen jene freie Nothwendigkeit, in welcher die Freiheit selbst sich vollendet,), kein wirklich freier.**) So lange meine

*) Gegen Twesten, Dogm., II, 1. S. 114, vgl. auch S. 54. f. 58.

**) Vgl. namentlich auch Vatke, a. a. O., S. 70 f. 72. 142. 154 f. 169—172. 270 f. Was J. Müller, a. a. O. I, S. 545 f. d. 1. A. zur Entkräftung des hier besprochenen Einwurfs beibringt, erledigt unsre Bedenken nicht. Er verweist uns darauf, daß das göttliche Vorherwissen nicht ein berechnendes sei, wie das menschliche, sondern ein schauendes. Allerdings ist es kein berechnendes, aber ein schauendes doch nur als ein denkendes. Daß es kein berechnendes ist kann nur heissen, daß das Denken, durch das es sich vollzieht, ein durch keinen Zeitverlauf beschränktes ist. Die Schwierigkeit bleibt also völlig unbehoben; denn das Denken kann Ein für allemal nur das Schlechthin nothwendige mit absoluter Sicherheit vorauserkennen. In der neuen Bearbeitung, II, S. 299 f., bleibt Müller ebenfalls hierbei stehn, und setzt nur noch hinzu, dadurch, daß das Wissen Gottes ein ewiges, überzeitliches sei, werde uns die Möglichkeit eines schauenden göttlichen Wissens denkbar. Uns keineswegs. Soll ein überzeitliches Wissen überhaupt denkbar sein, so ist es dieß nur als Wissen durch ein reines Denken. Das schauende Wissen in dem Sinne genommen, wo es nicht als ein Wissen durch reines Denken gedacht werden soll, ist uns wenigstens ein überzeitliches Schauen ein leeres Wort. Uebrigens verzichtet der Verf. selbst auf den Anspruch, die Gründe, die es hier gilt, widerlegt zu haben. Denn bei der eigentlichen Frage angelangt, bemerkt er ehrlich (II, S. 299): „Mit dieser Wendung finden wir uns ganz auf den Punkt, wo der Begriff der Allwissenheit Gottes in seiner Beziehung auf das freie Handeln des Men-

Geschöpfe hervorgehn, erhebt sich eine Schwierigkeit. Indeß wofern wir nur streng an den §. 41. gegebenen Begriffsbestimmungen festhalten, namentlich auch an der der göttlichen Allwissenheit, so haben wir in dieser Beziehung nichts zu besorgen. Allerdings setzt die göttliche Weltregierung einen von Ewigkeit her entworfenen und festbestimmten göttlichen Weltplan voraus, und mit ihm auch eine göttliche Vorherbestimmung des Verlaufs der Weltentwickelung. Eine solche Vorherbestimmung nun scheint die freie Selbstbestimmung der persönlichen Weltwesen unvermeidlich aufzuheben. Ganz augenscheinlich hebt sie nämlich die Möglichkeit wirksamer eigner Willensbestimmungen derselben auf; ist aber die Möglichkeit dieser hinweggefallen, so ist damit auch die psychologische Unmöglichkeit eigner Willensbestimmungen überhaupt eingetreten, wenigstens für alle diejenigen persönlichen Geschöpfe, welche um jene erstere wissen. Denn wer wird doch mit klarem Bewußtsein rein um nichts und wieder nichts wollen und sich anstrengen wollen? Hier ist nun die hergebrachte Aushülfe die, daß man das göttliche ewige Vorhersehen der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe als vermittelndes Glied einschiebt. Man läßt Gott seinen ewigen Weltplan auf sein untrügliches ewiges Vorherwissen von der Gesammtheit der zukünftigen Wirkungen und Thätigkeiten der (noch zukünftigen) Geschöpfe, namentlich auch der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen unter ihnen bauen. Allein auf diesem Wege verwirrt man den Knoten nur noch mehr*); denn nicht nur läßt sich so die kreatürliche Freiheit nicht retten, sondern man opfert zugleich mit ihr auch noch die Freiheit Gottes selbst auf, und versetzt ihn in eine mit seiner Absolutheit schlechthin unverträgliche Abhängigkeit von seinen persönlichen Kreaturen. Bei Wesen wie das persönliche Geschöpf, insbesondre auch das menschliche, vor seiner sittlichen Voll-

*) Vgl. auch Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 474. ff. 485. ff. Die Reflexionen, durch welche Daub, System der chr. Dogmatik, II, S. 77—80, 89 f., den Widerstreit zwischen der göttlichen Allwissenheit und der kreatürlichen Freiheit zu versöhnen glaubt, scheinen uns den Knoten nur zu zerhauen. Vgl. auch S. 296—302.

endung hebt das göttliche Vorhersehen seiner Handlungen seine Freiheit, diesen Begriff in seinem vollen Ernst (d. h. als das Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen) genommen, nothwendig auf*). In diesen persönlichen Wesen ist ja die Freiheit noch nicht schlechthin identisch geworden mit der Nothwendigkeit (was sie an sich freilich sein kann und in ihrer Vollendung oder als wahre Freiheit in der That ist,), und es ist ihr deshalb schlechterdings noch irgend ein Maaß von Willkür beigemischt. Ein angeblich freier Willensact eines solchen Wesens, der sich mit unbedingter Gewißheit voraussehen läßt, — wenn auch immerhin Gott der Vorausseh ende ist, — der ist eben hiermit ein unfrei nothwendiger (im Gegensatz gegen jene freie Nothwendigkeit, in welcher die Freiheit selbst sich vollendet,), kein wirklich freier.**) So lange meine

*) Gegen Twesten, Dogm., II, 1. S. 114, vgl. auch S. 54. f. 58.

**) Vgl. namentlich auch Vatke, a. a. O., S. 70 f. 72. 142. 154 f. 169—172. 270 f. Was J. Müller, a. a. O. I, S. 545 f. d. 1. A. zur Entkräftung des hier besprochenen Einwurfs beibringt, erledigt unsre Bedenken nicht. Er verweist uns darauf, daß das göttliche Vorherwissen nicht ein berechnendes sei, wie das menschliche, sondern ein schauendes. Allerdings ist es kein berechnendes, aber ein schauendes doch nur als ein denkendes. Daß es kein berechnendes ist kann nur heissen, daß das Denken, durch das es sich vollzieht, ein durch keinen Zeitverlauf beschränktes ist. Die Schwierigkeit bleibt also völlig unbehoben; denn das Denken kann Ein für allemal nur das Schlechthin nothwendige mit absoluter Sicherheit vorauserkennen. In der neuen Bearbeitung, II, S. 299 f., bleibt Müller ebenfalls hierbei stehn, und setzt nur noch hinzu, dadurch, daß das Wissen Gottes ein ewiges, überzeitliches sei, werde uns die Möglichkeit eines schauenden göttlichen Wissens denkbar. Uns keineswegs. Soll ein überzeitliches Wissen überhaupt denkbar sein, so ist es dieß nur als Wissen durch ein reines Denken. Das schauende Wissen in dem Sinne genommen, wo es nicht als ein Wissen durch reines Denken gedacht werden soll, ist uns wenigstens ein überzeitliches Schauen ein leeres Wort. Uebrigens verzichtet der Verf. selbst auf den Anspruch, die Gründe, die es hier gilt, widerlegt zu haben. Denn bei der eigentlichen Frage angelangt, bemerkt er ehrlich (II, S. 299): „Mit dieser Wendung finden wir uns ganz auf den Punkt, wo der Begriff der Allwissenheit Gottes in seiner Beziehung auf das freie Handeln des Men-

Freiheit noch nicht über alle Willkür hinausgereift ist, bin ich nur dann wirklich frei, wenn ich mir sagen kann: ich, wie ich eben bin, hätte in diesem bestimmten Falle, ganz als derselbige auch anders mich entschliessen und handeln können — wenn gleich freilich nicht mit demselben Grade der Leichtigkeit oder resp. Schwierigkeit — als ich gethan habe. Weis Gott alle Handlungen der Menschen mit apodiktischer Gewißheit und auf untrügliche Weise vorher, so müssen sie auch zumvoraus schlechthin gewiß sein; schlechthin gewiß aber könnten sie zumvoraus nur durch eine göttliche Prädestination sein, welche die menschliche freie Selbstbestimmung aufhöbe, und überdieß Gott zum Urheber der Sünde machte. Was einmal für Gott objectiv feststeht, das kann für den Menschen nicht mehr Sache der freien Entscheidung sein; das absolute Vorauswissen Gottes von Handlungen noch nicht vollendeter (persönlicher) Geschöpfe ist unvermeidlich ein Vorausbestimmen. Vergeblich sucht man diese Consequenz durch die Formel abzuwehren, Gott wisse ja die freien Handlungen der Geschöpfe bestimmt als freie voraus. Diese Formal enthält eine sich in sich selbst widersprechende Behauptung. Denn das Freie sofern es noch willkürlich-freies ist kann eben als solches schlechterdings nicht auf absolute und infallible Weise vorausgewußt werden. Es kann überhaupt nicht Gegenstand irgend eines eigentlichen, d. h. unbedingt richtigen und gewissen, Vorherwissens sein, also auch nicht des göttlichen. Deshalb schmälert es auch die volle Absolutheit des Wissens Gottes nicht im geringsten, wenn man*) ihm ein schlecht-

---

schen sich gegen die Angriffe der Socinianer zu vertheidigen hat, und damit vor den Anfang dieser unsrer Untersuchung zurückversetzt." Die Vertheidigung, von der er hier spricht, sucht man bei ihm überall umsonst.

*) Mit den Socinianern, deren Antithesis gegen die orthodoxe Kirchenlehre in diesem Stücke unumstößlich bleiben wird. Auch darin insbesondre werden sie Recht behalten, daß ein solches Vorherwissen Gottes auch gänzlich nicht mitliegen könne in der Absolutheit seines Wissens. Auch in Ansehung der hierbei mit in Betracht kommenden Frage, ob es auch für Gottes Wissen einen Unterschied der Zeit gebe, haben die So-

hin sichres Vorherwissen auch der Handlungen der freien Geschöpfe abspricht. Denn das Wissen ist nothwendig in sich verschieden nach Maaßgabe der Verschiedenheit seiner Objecte. Gott weis vermöge seiner Allwissenheit nur das, was an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, grade so wie auch seine Allmacht nicht Alles kann, sondern nur das der Natur der Sache nach für ihn mögliche. Wie es an sich unmöglich ist, Geschehenes ungeschehn zu machen u. dergl., ebenso ist es an sich unmöglich, zu wissen was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dieses Nichtwissen oder Nichtkönnen ist in keiner Weise ein Mangel oder eine Unvollkommenheit aufseiten Gottes, da seine Objecte gar nicht zu den möglichen Gegenständen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gehören. Ein solches Vorauswissen, wie es hier geleugnet wird, würde grade umgekehrt in das Wissen Gottes eine Unwahrheit hineinbringen. Denn Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Object; wer also das an sich noch unbestimmte und nicht schlechthin künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objective Wahrheit. Ja selbst die Leugnung der Freiheit Gottes ist eine unvermeidliche Consequenz jenes herkömmlichen Versuches, die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, mit Hülfe der göttlichen Allwissenheit aufzulösen. Denn weis Gott von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin bestimmt voraus, so ist dabei die nothwendige Voraussetzung, daß von Ewigkeit her schlechthin Alles auf schlechthin objective Weise feststeht, d. h. schlechthin nothwendig ist. Nun mag man immerhin sagen, es sei ja durch Gott selbst so von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin festgestellt: damit ist die Freiheit Gottes nicht gerettet; es stellt sich nur so, daß Gott selbst von Ewigkeit

---

cinianer weit richtigere Vorstellungen als die kirchlichen Theologen. Die Socinianer verdienen in der That die vornehm wegwerfende Nichtbeachtung nicht, welche so oft ihren triftigsten Auseinandersetzungen als einzige Widerlegung entgegengestellt wird. Zu unserm Bedauern läßt sich auch Jul. Müller diese Unbilligkeit zuschulden kommen. S. a. a. O., I, S. 534 d. 1. A. oder II, S. 273 der 2. A.

her sich einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, selbst ein Fatum über sich auf den Thron gesetzt, und somit dessen sich begeben hat, was wesentlich zu seinem Begriff gehört: was natürlich ein sich selbst widersprechender Gedanke ist. Wie wenig in dem von uns aufgestellten Begriff der göttlichen Allwissenheit ein solches absolut sicheres Vorherwissen der freien kreatürlichen Handlungen und überhaupt des Bloß möglichen in andrer Weise als in der eines Lediglich möglichen liegt, braucht wohl nicht erst erinnert zu werden. Besonders einleuchtend ist es aber, wie man durch den Versuch, den ewigen Weltplan Gottes und die Freiheit der persönlichen Geschöpfe durch Gottes ewiges absolutes Vorherwissen von den freien Handlungen dieser letzteren in Einklang zu bringen, uothwendig, wiewohl wider Willen, die absolute Unabhängigkeit Gottes aufhebt. Denkt man die Freiheit der persönlichen Kreaturen wirklich als das Vermögen der Wahl zwischen Entgegengesetztem, und läßt Gott durch sein Vorherwissen von der Art und Weise, wie sie wählen werden, bei der Entwerfung des Weltplans geleitet werden: so wird das diesen bestimmende Denken und Wollen Gottes von der durch nichts bedingten Wahl der freien Geschöpfe abhängig. Je nachdem wir uns die freie Wahl auch nur eines einzigen persönlichen Geschöpfs als sich auch nur in einem einzelnen bestimmten Falle so oder anders entscheidend denken, wird sie auch eine ganz verschiedene Reihe von Wirkungen und Gegenwirkungen, also einen ganz verschiedenen Weltlauf zur Folge haben; und da wir, je nachdem der Weltlauf ein andrer ist, auch den Plan der göttlichen Weltregiernng, der ja von jenem nicht verschieden sein kann, anders denken müssen: so wird dieser augenscheinlich durch die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her so oder anders modifizirt. Dieß wird ja auch mit dürren Worten ausgesprochen in der bekannten Formel, durch die man die Freiheit der Geschöpfe mit der göttlichen πρόγνωσις und πρόθεσις auszugleichen sucht: „nicht deshalb, weil Gott es vorausgesehen, hast du dieß oder jenes gethan, sondern weil Gott vorausſah, daß dein freier Wille sich dafür entscheiden werde, hat er dieß dein Thun in seinen ewigen

Rathschluß aufgenommen." Dieß aber schließt in der That eine völlige Verkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und dem Geschöpf in sich.*) Indem man also die Absolutheit Gottes gegen eine bloß eingebildete Gefahr wahren will, gibt man sie factisch ganz auf. Ueberhaupt aber geht man dabei von einer Vorstellung von dem Verhältniß zwischen Gott und der Welt aus, der zufolge Gott bei dem Verlauf der Weltentwicklung nur die unerträgliche Langeweile des müßigen Zuschauens behält. In dieser Beziehung kommt die einzig mögliche Ausgleichung des Widerspruchs zwischen der Annahme eines vorherbestimmten göttlichen Weltplans und der Voraussetzung der Freiheit der Handlungen der persönlichen Geschöpfe entschieden dem Interesse Gottes selbst entgegen. Eine wirkliche Aufhebung jenes Widerspruchs läßt sich natürlich nur dadurch bewerkstelligen, daß man von der Strenge der Vorstellung entweder der kreatürlichen Freiheit oder des Plans der göttlichen Vorsehung etwas nachgibt. Von der ersteren nun kann man nichts nachlassen ohne sie ganz aufzugeben, in Beziehung auf den andern aber wird man durch die Natur der Sache selbst und im eignen Interesse Gottes zu einer Einschränkung aufgefordert. Nämlich nicht als die ewige Anschauung der concreten Wirklichkeit der Entwicklung der Welt in der Fülle ihres Details, sondern nur als die ewige Anschauung der Idee oder der wesentlichen Wahrheit derselben, also ihrer reinen Substanz, deutlicher der abstracten, in unbenannten Größen ausgedrückten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung haben wir uns in Gott den von ihm von Ewigkeit her zuvorbestimmten Weltplan oder seine πρόθεσις zu denken. Das Ziel der Entwicklung der Welt steht in seinem ewigen Rathschluß fest, und ebenso die organische Reihe der an sich nothwendigen Stufen und Knoten der Entwicklung, über welche hinweg sie zu diesem Ziele

*) S. Twesten, Dogm., II, 1, S. 112 f. Der Versuch, der hier gemacht wird, die oben gezogene Consequenz abzuwenden, befriedigt nicht. Dasselbe gilt von den Bemerkungen Jul. Müller's, a. a. O., I, S. 532 f. (1. A.)

hingeführt werden soll, weil muß. Mehr ist aber auch nicht vorherbestimmt. Die Realisirung der abstracten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung in dem concreten Stoff der Wirklichkeit ist, soweit sie als durch die Wirksamkeit der persönlichen Kreatur selbst, d. h. durch den sittlichen Proceß vermittelt von Gott selbst ausdrücklich gedacht und geordnet ist (s. unten), dem freien Spiel des Handelns der persönlichen Weltwesen anheim gegeben. Hier hat die kreatürliche Freiheit allen nöthigen Spielraum um sich zu bethätigen, und dennoch ist die Realisirung des göttlichen Weltplans, und zwar grade durch sie selbst, schlechthin gesichert. Was sie sichert ist eben die göttliche Weltregierung, die absolute Wirksamkeit der allweisen Allwissenheit und der Allmacht Gottes auf die Welt. Wie willkürlich sich auch das Spiel der freien kreatürlichen Ursachen in der Welt bewege, dennoch durchdringt Gott in jedem Augenblick mit seinem alles zusammenschauenden Wissen ihr, für ihn nicht verworrenes, Gewimmel auf allen Punkten, faßt sein Verhältniß zum Weltzweck und zum Plan seiner Weltleitung in jedem Moment mit dem untrüglich sichern Blick seiner Weisheit auf, und hat es in jedem Moment in allen seinen Punkten in der unbeschränkten Gewalt seiner Allmacht, so daß er es unwiderstehlich so wenden und lenken kann, wie es jedesmal jene teleologische Beziehung auf seinen unabänderlichen Wellplan fordert. Indem er den persönlichen Kreaturen die freie Entfaltung der von ihm selbst in sie gelegten Macht der Selbstbestimmung gestattet, behält er sie nichtsdestoweniger in der Hand seiner Allmacht, der sie mit aller ihrer Freiheit nicht entrinnen können. Der allgemeine und letzte Erfolg, das eigentliche Resultat der Bewegung aller einzelnen Weltwesen, die persönlichen und somit freien miteingerechnet, ist jedesmal genau der von ihm gewollte und voraus bestimmte und sein Werk; denn wie sehr auch die einzelnen Erfolge jeder für sich Wirkungen der kreatürlichen Freiheit sind, ihr Totalergebniß ist die Wirkung ihrer Verknüpfung und Verkettung unter einander, und diese, die wir den Zufall zu nennen pflegen, ist allein Gottes Werk, das Werk seiner Weltregierung. Zu dieser

Vorstellung von dem göttlichen Weltplan und der göttlichen Weltregierung nöthigt uns schon das unmittelbar religiöse Interesse für sich allein gebieterisch. Denn bei jeder andern ist das *Beten* ein Unding und eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar ist. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebets, wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unsrer Seite auf den Willen Gottes und seine Führung der Weltleitung ausgeschlossen ist. — Das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zu dem Bösen und dem Uebel in der Welt kann hier noch nicht besprochen werden. S. unten §. 495. Mit der Behauptung der göttlichen Weltregierung ist beides unbedingt ausgeschlossen, das *Fatum* und der *Zufall*, und an ihrer Statt die absolute Vernunft und die absolute Freiheit in ihrer absoluten Einheit als das die gesammte Bewegung der Welt schlechthin leitende Princip behauptet. Was uns als Zufall erscheint, ist grade dasjenige Geschehen in der Welt, welches wir *ausschließlich* und *unmittelbar* auf die göttliche Weltregierung causaliter zurückzubeziehen genöthigt sind, indem wir innerhalb des Bereichs der Kreatur eine zureichende Ursächlichkeit für dasselbe nicht aufzufinden vermögen. Eben in dem s. g. Zufall erweist sich uns also die göttliche Weltregierung am unmittelbarsten.

§. 43. Die Schöpfung ist der Act der *göttlichen Persönlichkeit*. Denn wie diese es ist, aus deren Selbstvollziehung in Gott der Gedanke und die Setzung seines Nichtichs resultirt (§. 28.), so ist sie es auch, der ihrem Begriff nach das Denken und Setzen überhaupt spezifisch eignet, vermöge dessen Gott sich in diesem seinem Nichtich sein Sein gibt. Sie vollzieht aber den Schöpfungsact *durch die göttliche Natur*, an welcher sie ja überhaupt den Organismus ihrer gesammten Wirksamkeit hat.

§. 44. Der *primitive* Act der Schöpfung ist die schon oben (§. 28.) motivirte Contraposition des Nichtichs Gottes. Dieses

Nichtich Gottes ist primitiv als sein reines, absolutes Nichtich gesetzt, also als sein reiner Gegensatz. (§. 28. 31.) Hieraus ergibt sich der nähere Begriff dieser ursprünglichen Kreatur. Da Gott auf's abstracteste ausgedrückt das absolute Sein ist, so ist sie, gleichfalls ganz abstract bezeichnet, absolut Nichtsein*); aber dieses absolut Nichtsein — weil es ja ein von Gott gedachtes und gesetztes ist, — bestimmt als daseiendes**). Näher ist jedoch Gott der absolute Geist. Sein Gegensatz, die primitive Kreatur ist also näher absolut Nichtgeist, d. h. absolut (rein) Materie. So zeigt sich denn die primitive Kreatur als die **Materie**, und zwar als die bloße, reine (d. h. schlechthin unorganisirte) Materie. Diese Materie ist der Schatten Gottes, den er vermöge seiner Persönlichkeit aus sich selbst herauswirft, und den er vermöge seiner schöpferisch organisirenden Wirksamkeit zum κόσμος, zur eigentlichen Welt erhebt. Da Gott als Geist wesentlich Natur und Persönlichkeit ist, so ist diese reine Materie absolut Nichtnatur, d. h. schlechthin nicht sich aus sich selbst entwickelndes, schlechthin nicht organisches Sein, die bloße Masse im eigentlichsten Sinne (die uns natürlich empirisch gar nicht erreichbar ist,), — und absolut Nichtpersönlichkeit (materia bruta), also absolut nichtpersönliches, absolut undurchdringliches, d. h. absolut selbstloses Sein. Der wirkliche Begriff des Geistes ist aber, daß er die absolute Einheit des Gedachten, d. i. des Gedankens und des Gesetzten, d. i. des Daseins, des Ideellen und des Realen ist. Der genauere Begriff der Materie, da sie absolut Nichtgeist ist, ist sonach, daß sie die absolute Einheit ist des absolut Nichtgedachten und des absolut Nichtgesetzten, d. h. des absolut nicht Gedanke und des absolut nicht Dasein seienden Seins, des absolut Nichtideellen und des absolut Nichtrealen, — aber, beides in Einem, gedachte und gesetzte oder daseiende absolute Einheit dieser beiden, so also, daß diese gleichfalls nicht bloß gedachte, sondern auch gesetzte oder daseiende sind. Auf der einen Seite ist folglich die Materie das absolut Nichtgedachte, das absolut nicht Gedanke seiende Sein, das absolut Nichtideelle, —

*) Nicht etwa: absolutes Nichtsein.

**) Das μὴ ὄν der alten Philosophie. Namentlich ist es ja eine neuplatonische Begriffsbestimmung, daß die Materie das seiende Nichtsein ist.

aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Es wird also hier gedacht ein gedachtes Sein (ein Gedanke) so, daß es als absolut nichts, d. h. nicht etwas, als absolut kein Ding*) seiend gedacht wird, — oder: es wird ein Gedanke gedacht, aber so, daß das Ihn denken wesentlich zugleich die Negation jedes Gedankens eines Dinges, eines Etwas, jedes bestimmten Gedankens, d. i. jedes Inhalts ist, — kurz es wird gedacht die bloße, abstracte, schlechthin leere Form des gedachten Seins, d. h. des dinglichen Seins oder der Dinge, des Etwasseins, des bestimmten Seins, ohne allen Inhalt. Dieses gedachte Nichtding (nicht: Unding) ist dann unmittelbar zugleich ein gesetztes, es ist wirklich da. Dieß ist nun der **Raum**, nämlich der schlechthin abstracte, der bloße, der schlechthin leere Raum, der selbst kein Ding ist**), sondern nur die leere Form der Dinge, der Ort für sie. Er ist das absolut nichtideelle, gedankenlose Sein. Dieser reine Raum ist der rein abstracte Ort, die absolute Leere, welche zwar die Vorstellung der Räumlichkeit unvermeidlich involvirt, aber so, daß dieselbe in ihr unmittelbar zugleich auch wieder schlechthin negirt ist. Auf der andern Seite ist die Materie das absolut Nichtgesetzte, das absolut Nichtdaseiende, das absolut Nichtreale, — aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Es wird sonach hier gedacht ein gesetztes Sein, ein Dasein, — aber als absolut nicht gesetztes, absolut nicht daseiendes, mithin so, daß das Es denken wesentlich unmittelbar zugleich ein Sein (gedachtes) Dasein als ein schlechthin aufgehobenes, schlechthin negirtes denken ist, also das Denken eines Daseins, dessen Inhalt die absolute Negation des Daseins ist, das mithin nichts ist als die reine, bloße, abstracte, schlechthin leere Form des Daseins, ohne irgend einen daseienden Inhalt. Allein indem diese bloße, leere Form des Daseins gedacht wird, wird sie unmittelbar zugleich gesetzt, sie ist sonach wirklich da. Es ist also ein Dasein vorhanden; aber was so da ist, ist das schlechthin Nichtdasein. Dieß nun ist die **Zeit**, nämlich die schlechthin ab-

*) Ding (von denken) nämlich ist das Sein überhaupt (es gibt auch bloß ideelle „Dinge") sofern es ein gedachtes oder doch denkbares ist. Ein „Unding" ist ein Sein, das sich nicht denken läßt.

**) D. h. nur auf lediglich negative Weise gedacht werden kann.

ſtracte, die bloße, die ſchlechthin leere Zeit, die ſelbſt kein Daſein iſt, ſondern nur die leere Form des Daſeins*). Sie iſt das abſolut nichtreale, das ſchlechthin nichtige (weil ſchlechthin flüchtige, ſchlechthin nicht fixirbare,), ſich in ſich ſelbſt aufhebende (in ſich ſelbſt zuſammenbrechende) Sein. Dieſe reine Zeit iſt das reine, ſchlechthin abſtracte Nacheinander, die reine, bloße, d. h. ſchlechthin abſtracte Zahl, d. i. die Null; ſie iſt die abſolute (abſolut ruheloſe) Succeſſion, welche das Nacheinander, das ſie als Succeſſion ausdrücklich ſetzt, als abſolute Succeſſion nothwendig unmittelbar zugleich ebenſo ausdrücklich wieder ſchlechthin aufhebt. Die (reine) Materie iſt demzufolge in concreto einerſeits der (reine) Raum und andrerſeits die (reine) Zeit, aber beſtimmt als die abſolute Einheit beider, und zwar dieß als ſchlechthin unmittelbare. Wie dieſe beiden, Raum und Zeit, ſchlechthin unmittelbar in einander ſind, ſo daß der Raum nie anders gegeben iſt als unmittelbar zugleich mit der Zeit und die Zeit nie anders als unmittelbar zugleich mit dem Raum, das läßt ſich ſchon daran beobachten, daß man ſich den Raum nicht anders wirklich vorſtellen kann als mittelſt der Conſtruction eines Nacheinanders (womit die Vorſtellung der Zeit miteintritt,) von Raumelementen, d. h. Raumpunkten, und die Zeit nicht anders als mittelſt der Conſtruction eines Außereinanders (eine räumliche Beſtimmung) von Zeitelementen, d. h. Zeitpunkten (was wieder eine räumliche Vorſtellung iſt). Da dieſe primitiv geſetzte reine Materie ihrem eben entwickelten Begriff zufolge ſchlechthin leer iſt von jedem Inhalt, d. h. von jeder Beſtimmtheit, nach ihren beiden Seiten hin: ſo iſt ſie weſentlich unendliche Materie, oder näher unendlicher Raum und unendliche Zeit in abſoluter Einheit. Denn jede ihr geſetzte Grenze wäre ja unmittelbar zugleich eine Beſtimmtheit (ein Etwas) an ihr, welche eben ſchlechthin von ihr ausgeſchloſſen ſein ſoll. Ueberdieß könnte, wenn Gott, indem er mit ſeinem Ich (ſeiner Perſönlichkeit) unmittelbar zugleich ſein Nichtich denkt und ſetzt, dieſes als ein irgendwie begrenztes oder endliches dächte und ſetzte, dieß nur vermöge einer in ihm ſelbſt vorhandenen Grenze oder Endlichkeit geſchehn,

*) Nach Daub (Chr. Dogmat., II, S. 285,) iſt grade umgekehrt der Raum die allgemeine Bedingung des Daſeienden.

welche anzunehmen mit seiner Absolutheit in directem Widerspruch stehn würde. Nur wenn Gott selbst ein Quantum wäre, könnte er die reine Materie als ein Quantum denken und setzen. In dieser wesentlichen Unendlichkeit der primitiven reinen Materie liegt die reale Ursache der oben (§. 33) aus einem logischen Grunde geforderten Unendlichkeit der Schöpfung.

Anm. Die reine Materie und ebenso der reine Raum und die reine Zeit sind denkbar, aber schlechthin unvorstellbar. Deshalb sind sie dann auch nur auf rein negative Weise denkbar.

§. 45. Diese reine Materie ist es, in der Gott als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit im Verfolg des Schöpfungsprocesses sich sein Sein gibt. Sie, als die ursprüngliche*) Kreatur, bildet das letzte Substrat und die allgemeine Basis des gesammten Schöpfungsverlaufs, den allgemeinen Mutterschooß, aus welchem alles kreatürliche Sein überhaupt herausgeboren, das allgemeine Element, aus welchem es schöpferisch gezeugt wird. Denn der weitere Verlauf des schöpferischen Acts Gottes von hier aus ist wesentlich ein Denken und Setzen der Materie, und was Gott forthin schöpferisch denkt und setzt, das denkt und setzt er in ihr, wenn gleich weiterhin nicht mehr als reiner Materie. Zwar ist es wesentlich die Aufgabe der Schöpfung, die Materie als Geist (unter der Doppelbestimmtheit der Natur und der Persönlichkeit) zu setzen, d. h. sie als solche aufzuheben durch Hinausführung über sich selbst; aber nichts desto weniger bleibt doch unvermeidlich die ihr eigenthümliche Bestimmtheit der Grundtypus für die Form alles kreatürlichen Seins. Es ist dieß im Allgemeinen eben diejenige, die wir schon von früherher (§. 33) kennen, die Endlichkeit, die Bestimmtheit des Nichtseins an dem Sein. Diese Grundbestimmtheit behält die Kreatur in allen ihren Entwicklungen und Potenzirungen an sich, wie denn überhaupt bei jeder Entwicklung die Bestimmtheiten der früheren Stufen in die späteren wesentlich mitübergehen. Hier haben wir nun die Endlichkeit der Materie näher als ihre Räumlichkeit einerseits und ihre Zeitlichkeit andrerseits, beide in absoluter Einheit, kennen gelernt, und demnach bestimmt sich denn nun auch die der Kreatur bleibend

*) Erste können wir nicht sagen wegen der Anfangslosigkeit der Schöpfung.

anhaftende Endlichkeit näher als Räumlichkeit und Zeitlichkeit, nämlich in ihrer Einheit. Diese beiden, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sind die unabänderlichen Grundbestimmtheiten alles kreatürlichen Seins. Als von Gott in Raum und Zeit gedachte und gesetzte sind alle Kreaturen wesentlich unter den Formen des Raums und der Zeit, und zwar in ihrer Einheit. Als im Raum endliches Sein ist das kreatürliche Sein wesentlich getheiltes Sein, mithin eine Vielheit seiender einzelner Kreaturen*), welche neben einander sind**); als in der Zeit endliches Sein ist es wesentlich der Succession, dem Wechsel der Zustände unterworfenes, kurz veränderliches Sein, eine Succession von nach einander seienden Kreaturen, deren Sein selbst wesentlich ein zeitlicher Proceß, eine Reihe von einander succedirenden Veränderungen ist. Diese Endlichkeit der Geschöpfe, welche ihnen von ihrem Ursprung aus der Materie her anhaftet, kann auch durch den Fortgang des Schöpfungsprozesses nicht aufgehoben werden, weil dieß nicht geschehen könnte ohne ihre Selbstheit, also ihr Sein selbst aufzuheben, da sie ja nur als einzelne, d. h. eben begrenzte, endliche, wirklich sind. Indem im Verlauf des Schöpfungsprocesses die Materie über sich selbst hinausgeführt wird, wird die Endlichkeit an den Kreaturen oder näher werden Raum und Zeit nicht an sich aufgehoben, sondern nur als Schranke werden sie aufgehoben. Eine Grenze bleiben auch für die vollendete Kreatur Raum und Zeit nach wie vor; aber sie sind für dieselbe jetzt eine übersteigliche Grenze. Auch an den Geist gewordenen Geschöpfen bleiben Raum und Zeit als die Formen ihres Seins; aber beschränkende Formen desselben haben sie zu sein aufgehört. Für den wirklichen Geist ist der Raum schlechthin durchdringlich geworden, die Zeit schlechthin beharrlich (nicht mehr flüchtig). In seiner

*) Da jedes dieser vielen kreatürlichen Einzelwesen eigenthümlich differente Bedingungen seiner Entstehung und seines Bestehens hat, so sind die vielen zugleich ungleiche, verschiedene.

**) Gott allerdings ist Einer, sein Sein ist unter der Form der Einheit gesetzt, — Er ist Alles in Einem; in seinem Sein gibt es keine Theile. Aber eben weil die Kreatur das Andre Gottes, weil sie Nicht-Gott ist, kann Gott sich in ihr sein Sein nur in einer Vielheit (und zwar einer unendlichen) von endlichen Geschöpfwesen geben, nur in einem getheilten Sein.

vollendeten Geistigkeit besitzt das Geschöpf allerdings ein (seiner bleibenden Successivität ungeachtet) endloses Sein; aber dieses a parte post endlose Sein ist nichts desto weniger a parte ante kein anfangsloses.

§. 46. Da so das göttliche Schaffen wesentlich ein Denken und Setzen in der Materie ist: so sind Raum und Zeit, und zwar in ihrer Einheit, ebenmäßig auch Bestimmtheiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Sie ist gleichfalls eine räumliche und zeitliche, d. h. eine sich im Raum vertheilende und in einem Zeitverlauf vollziehende, eine extensive und successive. Vgl. oben §. 31.

§. 47. Die reine Materie ist ein schlechtweg nur von Gott Gesetztes*), von ihr abwärts aber ist Gottes schöpferische Wirksamkeit kein bloßes Setzen der Kreatur mehr, sondern wesentlich Entwickelung derselben, also ein Setzen ihrer neuen Bildungen aus ihr selbst heraus vermöge eines ihr immanenten Processes. Von hier ab ist nämlich Gottes Denken und Setzen der Kreatur ein Denken und Setzen einer schon gegebenen Kreatur. Sein Denken und Setzen ist also ein Ein bereits gegebenes und zwar als bereits bestimmt gegebenes Sein denken und setzen. Indem Gott die besondre Bestimmtheit, welche ihm selbst als Geist eignet (Natur und Persönlichkeit), in der Kreatur bewirkt, thut er dieß dadurch, daß er sein Denken und Setzen auf das bereits vorhandene kreatürliche Sein richtet, dieses zum Object seines Denkens und Setzens macht, mithin durch die Vermittlung desselben. Dies heißt dann: er entwickelt die erst hervorzubringende Kreatur aus der bereits hervorgebrachten. So geschieht es zunächst mit der reinen Materie, und ebenso weiter fort mit jeder ihrer höheren Formationen bis zur höchsten hin. Demgemäß ist die Kreatur wesentlich eine Vielheit von verschiedenen Stufen kreatürlichen Seins, und zwar (da sie wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist,) von schlechthin aus einander heraus erwachsenden Stufen, also ein schlechthin ununterbrochenes Continuum von sich immer höher erhebenden Bildungsformen, eine Kette von schlechthin in einander eingreifenden Gliedern. (Eben hierdurch ist sie Natur.)

*) Ebendeshalb ist sie auch noch nicht Natur.

Es liegt also in ihrem Begriff selbst, daß der Zusammenhang ihrer Glieder und der Fortschritt ihrer Stufen ein schlechthin stätiger ist. Einen Sprung kann es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben.*)

§. 48. Der nähere Hergang hierbei ist der folgende. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes ist in ihrem Fortschreiten ein Erheben der jedesmal bereits gegebenen Kreatur zu einer höheren Formation. Diese Potenzirung bewirkt nun Gott dadurch, daß er die jedesmal schon erreichte höchste Stufe der Kreatur denkt und setzt, und zwar beides schlechthin in Einem. Nun ist aber Denken die Einheit des Urtheilens und des Begreifens, der Analysis und der Synthesis. (S. §. 161.) Etwas denken heißt einmal für unser Selbstbewußtsein die unmittelbare Einheit, d. i. die Einfachheit des gegebenen Denkobjects auflösen durch Beziehung der in ihr unmittelbar zusammengefaßten Unterschiede (Vorstellungen, Merkmale,) auf einander, wodurch sie, aus ihrer Ruhe heraus in Bewegung gesetzt, in unserm Bewußtsein sich gegenseitig bestimmen, und so, sich gegenseitig modifizirend, für dasselbe zu höheren Gedankenbestimmtheiten über sich selbst hinausgehen. Dieß ist eben das Urtheilen, das analytische und erste Moment des Denkens. Dazu gehört aber wesentlich auch noch ein zweites Moment. Etwas denken heißt nämlich für's andre die so entstandenen neuen einzelnen Gedankenbestimmtheiten wieder unmittelbar zusammenfassen in die Einheit unsers Selbstbewußtseins: was nur die andre Seite jenes ersteren Verfahrens ist, indem es sich von selbst daraus ergibt, daß die durch die Analysis auseinander gelösten einzelnen besondren Bestimmtheiten in unserm Bewußtsein vollständig gegenseitig auf einander bezogen werden. Dieß ist das Begreifen, das synthetische Moment des Denkens. Ebenso denkt nun auch Gott, indem er schafft, die jedesmal gegebene Kreatur. Zunächst löst er für sein Selbstbewußtsein die Einfachheit des unmittelbaren Gedankens von ihr auf, und läßt die in ihm unmittelbar zusammengefaßten, für sein Bewußtsein aber noch gegen einander fremden Gedankenbestimmtheiten gegen einander frei, d. h. er läßt sie sich gegenseitig bestimmen

*) Non datur saltus in natura rerum.

und sich so zu neuen höheren erheben. Allein sein Denken ist ja unmittelbar zugleich Setzen, und so ist denn sein Für sein Selbstbewußtsein die immanenten Unterschiede der gegebenen Kreatur in Bewegung setzen und so gegenseitig sich bestimmen und hierdurch sich zu neuen höheren Bestimmtheiten steigern lassen unmittelbar zugleich ein wirkliches Setzen dieser Unterschiede und dieser höheren Bestimmtheiten in und an der Kreatur selbst, also ein wirkliches einerseits Differenziren und andrerseits (ebenhiermit) Organisiren der Kreatur selbst in sich selbst. Sodann faßt aber Gott jene in dem Gedanken der gegebenen Kreatur neu hervorgebrochenen höheren Bestimmtheiten auch wieder unmittelbar für sein Selbstbewußtsein in die Einheit zusammen. Da nun auch hier sein Denken unmittelbar zugleich Setzen ist, so ist dieß sein Zusammenfassen der neu gewonnenen Bestimmungen des Gedankens der Kreatur in die Einheit für sein Selbstbewußtsein unmittelbar zugleich ein wirkliches Setzen dieser Einheit, Realisirung ihres Gedankens, also Setzen einer neuen höheren Formation oder Stufe der Kreatur, welche das Resultat der Differenzirung der früheren Stufe und somit Entwicklung aus derselben*) ist. Allein so lange die Kreatur durch eine solche Entwicklung aus sich selbst heraus noch nicht zu der der schöpferischen Idee wirklich vollkommen entsprechenden Bestimmtheit (d. h. zu wirklichem Geist unter der Doppelbestimmtheit der Natur und der Persönlichkeit) erhoben ist, kann die schöpferische Wirksamkeit Gottes bei keiner Kreaturstufe stehn bleiben. Jede neue höhere Stufe des geschöpflichen Seins, welche vermöge des beschriebenen göttlichen Denk- und Setzungsprocesses aus der früheren heraus entwickelt worden ist, wird vielmehr sofort selbst wieder Object des göttlichen Denkens und Setzens. Dazu treibt ihre innere Dialektik selbst mit Nothwendigkeit fort. In der neuen höheren Stufe sind nämlich allerdings die Bestimmtheiten, welche in der früheren nur erst unmittelbar zusammengefaßt waren, wirklich mit einander vermittelt, indem sie, sich gegenseitig bestimmend, in neue höhere Bestimmtheiten übergegangen sind; aber eben diese neuen höheren Bestimmtheiten selbst sind in ihr wieder nur erst auf

*) Im Begriff der Entwickelung liegt wesentlich dieß doppelte Moment, das der Analyse und das der Synthese. Vgl. J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 73—76.

unmittelbare Weise geeinigt, sie sind nur in ihrer Indifferenz gesetzt, und bedürfen noch einer wirklichen Vermittelung ihrer Einheit durch ein Sich gegenseitig bestimmen. Daher hebt Gott auch mit der neu gewonnenen Stufe wieder den nämlichen Proceß der Analysis und Synthesis an. Auch an ihr erneuert sich so derselbe schöpferische Entwicklungsproceß, durch den sie wieder über sich selbst hinausgetrieben wird, und selbst auch aus ihrem eignen Schooß eine noch höhere Stufe der Kreatur absetzt. Und so wiederholt es sich continuirlich von Stufe zu Stufe, bis die Kreatur, über eine Stufenreihe von sich stätig aus einander heraus entwickelnden Formationen hinweg, wirklich zu dem geworden ist, wozu sie durch die Schöpfung hinangeführt werden soll**). Wegen der Unendlichkeit der Schöpfung (vgl. §. 39) ist jedoch diese Vollendung der Kreatur nur als die Vollendung einer einzelnen besondren Kreatur- oder Weltsphäre zu denken, von welcher aus die Schöpfung sich in einer unendlichen organischen Reihe von neuen sich immer höher steigernden besondren Weltsphären weiter fortsetzt. Wir haben uns hier bestimmt auf die Eine besondre Kreatursphäre zu beschränken, der wir selbst angehören, auf die irdische. Von ihr insbesondre wird daher auch im Verfolg immer die Rede sein. Da alle einzelnen Schöpfungskreise nach demselben Gesetz construirt sind (§. 39), so dürfen wir ganz unbedenklich die in dem Begriff der Schöpfung überhaupt liegenden wesentlichen Bestimmungen ohne weiteres auch auf die irdische Schöpfung insbesondre beziehen.

Anm. Der dargelegte Begriff der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes wird durch die empirische Beobachtung durchaus gerechtfertigt. Sie zeigt, wie in der Schöpfung durchgängig die höhere Stufe aus der Auflösung der nächst niederen hervorgeht, so daß diese immer das bedingende Substrat bildet bei der Erzeugung jener kraft der schöpferischen Einwirkung. Aus den chemisch zersetzten Elementen erhebt sich das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der

*) Wir begegnen uns hier vielfach mit Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 148 f.

verwesten Pflanze das Thier. So erhebt sich auch letztlich aus dem in die Elemente zurücksinkenden materiellen Menschen der Geistesmensch, die Geisterwelt.

§. 49. Wiewohl der weitere Verlauf der Kreation von der ursprünglichen Setzung der reinen Materie abwärts ein stätiger Entwicklungsproceß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, so ist er doch nichts desto weniger auch hinfort ein wirklicher Schöpfungsproceß. Denn bei jener Entwickelung der Kreatur in Gemäßheit der ihrem Begriff immanenten Dialektik liegt das causale Princip und der bewegende Impuls nicht in der Kreatur selbst, sondern lediglich in dem auf sie gerichteten setzenden Denken Gottes. Dieses allein ist auch forthin die weltschöpferische Causalität. Nur vermöge seiner Wirksamkeit entwickelt sich die Kreatur aus sich selbst heraus zu immer neuen immer höheren Stufen. Hiernach bestimmt sich der Begriff des fortgehenden göttlichen Schaffens (der creatio secunda) genauer. Nach der einen Seite, sofern es wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist es ein nicht absoluter Act. Allein auf der andern Seite ist es ja auch wieder wesentlich ein Aus der Kreatur etwas entwickeln, was in ihr an sich schlechterdings nicht enthalten ist, ein Aus ihr etwas schlechthin Neues herausetzen, und zwar dies vermöge eines Acts, der Denken und Setzen schlechthin oder unmittelbar in Einem ist; und nach dieser Seite hin ist es ebenso bestimmt ein schlechthin unvermittelter, d. h. ein absoluter Act. Es ist also ein wesentlich zweiseitiger, ein gleich wesentlich nicht absoluter und absoluter Act, ein nicht rein absoluter Act, — ein nichtabsoluter Act, in dem wesentlich ein absoluter Act mitgesetzt ist. Die absolute Seite an dem Schaffen tritt am unmittelbarsten in seinem synthetischen Moment hervor, sofern es ja eben das unmittelbare Zusammenfassen der durch das analytische Moment hervorgetriebenen neuen höheren Bestimmtheiten der Kreatur in die Einheit ist, durch welche Ineinssetzung diese letzteren dann erst Dasein empfangen. Die durch dieses synthetische Moment producirten Formationen der Kreatur sind daher schlechthin neue kreatürliche Stufen, in denen schlechthinige Anfänge wesentlich neuer geschöpflicher Reihen hervorbrechen. Nach dieser Seite hin ist die Schöpfung

wesentlich ein Wunder (s. unten §. 540.). Bloße Entwickelung der Kreatur ist also das göttliche Schaffen abwärts von der primitiven Setzung der Materie keineswegs.

§. 50. Wenn die Welt kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes nur mittelst einer successiven (§. 46.) Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus wird und ihrer Vollendung zur Geistigkeit entgegengeht, ihrer Idee aber nur als diese geistige adäquat ist (§. 34. 36.): so muß jede einzelne Weltsphäre bis zu ihrer Vollendung hin an sich betrachtet nicht bloß manichfache Unvollkommenheiten an sich haben, sondern auch als Ganzes unvollkommen sein. Aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in stätigem Aufgehobenwerden begriffen, und also ein nur provisorisches. Mit ihr besteht deshalb die vollständige relative Vollommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte unbedingt zusammen.

Anm. Hierin liegt die einzige wirkliche Theodicee. Die Unvollkommenheiten unsrer irdischen Welt sollte man nicht läugnen wollen; aber ein noch nicht fertiges Werk kann nicht vollkommen sein. Wir stehen noch mitten drinn im Schöpfungsprozeß des irdischen Weltkreises: dies kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden.

§. 51. Eben sofern die Schöpfung ein Entwicklungsproceß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist nun auch das Product des Schöpfungsprocesses wesentlich eine Natur (s. §. 35). Alle Kreatur ist daher wesentlich eine Natur (auch das persönliche Geschöpf nicht ausgenommen).

§. 52. Die Scala der im Verlauf des Schöpfungsproceßes in jeder einzelnen Schöpfungssphäre successive hervortretenden Kreaturstufen ergibt sich, da die Schöpfung in dem angegebenen Sinne Entwicklung der primitiv von Gott gesetzten reinen Materie ist, einfach aus der Beobachtung der dem Begriff der Materie immanenten Dialektik. Wir haben sie hier wenigstens ihren alleräußersten Umrissen nach zu verzeichnen. Und zwar in bestimmter Beziehung auf unsre irdische Kreatursphäre.

§. 53. Die in dem Begriff der reinen Materie liegende innere Dialektik, vermöge welcher dieselbe kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sofort über sich selbst hinausgeht, haben wir bereits

oben (§. 44.) aufgewiesen. Die reine Materie geht ihrem Begriff zufolge in Raum und Zeit als die ihr immanenten Bestimmtheiten auseinander, die aber zugleich wieder in unmittelbarer Einigung gesetzt sind in der Äonenwelt. Die Äonenwelt ist die Indifferenz von Raum und Zeit.

Anm. Der durchaus abstracte Begriff, der hier in Rede steht, ist genau derselbe, der Hebr. 1, 2 mit dem Ausdruck ὁι αἰῶνες bezeichnet wird. Es ist mit dieser Äonenwelt nicht irgend eine besondre Weltsphäre gemeint, nicht der bestimmte Raum- und Zeitäon eines einzelnen besondren Schöpfungskreises, sondern die schlechthin unendliche Raum- und Zeitsphäre des Universums, innerhalb welcher alle jene endlos vielen besondren Weltkreise sind, — jene Unendlichkeit, innerhalb welcher die Welt des Endlichen eine unendliche ist.

§. 54. Die Äonenwelt differenzirt sich in sich selbst, indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, Raum und Zeit, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, die durch den Raum bestimmte Zeit ist die Bewegung. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist der Aether.

Anm. 1. Die Ausdehnung — nämlich die bloße, rein abstracte Ausdehnung — ist wesentlich nichts andres als der zeitlich bestimmte Raum, der Raum in der Succession, der Raum als ein Nacheinander. Das Nacheinander kann sich aber im Raume nur als ein Neben einander bestimmen. Die Zeit „verfließt", darum kommt durch sie, sofern sie den Raum bestimmt, in diesen, der an sich ein schlechthin Ruhendes ist, Fluß, d. h. eben Ausdehnung. Indem die Zeit den an sich völlig unterschiedslosen leeren Raum bestimmt, setzt sie in ihm das, was ihr eigenthümlicher Begriff ist, die Succession, ebendamit aber dann auch Discretion, Unterschied. Diese Ausdehnung ist jedoch eben als schlechthin abstracte eine noch durchaus richtungslose; es sind in ihr durchaus noch keine Dimensionen gesetzt. Näher ist dieser Proceß der Differenzirung des Raums durch die Zeit die Discretion

desſelben in eine unendliche Vielheit von abſoluten (d. h. mathematiſchen) Punkten, die zwar alle außer einander ſind, aber auch bloß dieß oder dieß auf ſchlechthin abſtracte Weiſe, d. h. ſo, daß ſie in ihrer Discretion ſchlechterdings in keinem Verhältniß zu einander ſtehn. Durch dieſe Discretion des Raums kommt in die an ſich ſchlechthin undurchdringliche Materie der Anfang der Durchdringlichkeit, in Wahrheit aber zunächſt nur eine Zwiſcheneindringlichkeit.

Anm. 2. Die Bewegung iſt die räumliche, die in die Räumlichkeit geſetzte, räumlich beſtimmte Zeit, — die räumliche oder räumlich beſtimmte Succeſſion, — der Zeitverlauf als räumlicher (als im Raum verlaufender), der räumliche Wechſel, die räumliche Veränderung, — die Zeit als ein Nacheinander von (räumlichen) Punkten, d. h. Momenten (movimentum)*). Es kommt nämlich in den reinen Fluß der Zeit durch den ſie beſtimmenden Raum Oertlichkeit, womit dann eben Bewegung entſteht, die das Nacheinander im Verhältniß der Orte zu einander, die Veränderung des Orts iſt. Dieſe Bewegung iſt jedoch hier als rein abſtracte, d. i. ſchlechthin richtungsloſe zu denken, alſo als reine Oscillation.

Anm. 3. Die unmittelbare Geeintheit von Ausdehnung und Bewegung, die Indifferenz beider iſt der eigentliche Begriff deſſen, was die Alten das Chaos nannten. Das Chaos iſt beides, wirkliche Ausdehnung (nicht bloßer Raum) und wirkliche Bewegung (nicht bloße Zeit), aber ſo, daß beide nur erſt rein äußerlich mit einander verbunden ſind, und ſich alſo gegen einander noch völlig fremd verhalten. Daher kommt es denn auch in dieſer ihrer bloß äußeren Verknüpfung, aller Bewegung ungeachtet, ſchlechterdings noch zu keiner Organiſation (zu keinem κόσμος). Die neuere Naturwiſſenſchaft pflegt dieſen Begriff als den des Aethers zu denken. Der einzige klare Begriff dieſes Aethers ſcheint zu ſein: der Raum in ſeiner abſoluten Discretion in eine unendliche Vielheit von abſoluten Raumpunkten als ſchlechthin

*) Daß die räumliche Beſtimmtheit weſentlich im Begriff der Bewegung liegt, hebt auch Hegel ausdrücklich hervor. S. Logik, II, S. 152. Die Bewegung iſt immer Bewegung von einem Orte zum andern.

bewegt, aber auf schlechthin abstracte Weise, d. h. ohne irgend welche Richtung, also als schlechthin oscillirend (flimmernd), — oder die schlechthin abstracte, d. h. richtungslose oder oscillirende Bewegung als räumliche, als Bewegung von gegen einander schlechthin discreten absoluten Raumpunkten. *)

§. 55. Der Aether differenzirt sich in sich selbst indem die in ihm unmittelbar geeinten beiden Momente, Ausdehnung und Bewegung, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung ist die Attraction und Repulsion, die Welt der Atome, — die durch die Ausdehnung bestimmte Bewegung ist die Schwere. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist das Weltgebäude, die mechanische oder astronomische Natur.

Anm. 1. Indem wir die Ausdehnung als durch die Bewegung bestimmt denken, denken wir die in Bewegung gesetzte Ausdehnung, also die discrete Räumlichkeit als bewegte, — deutlicher: das Nebeneinander der unendlich vielen (mathematischen) Raumpunkte als ein bewegtes, d. h. den Ort veränderndes. Es entsteht sonach hiermit Ausdehnung in bestimmter Richtung. Durch die Bewegung kommen die discreten (mathematischen) Raumpunkte unter einander in ein Verhältniß; es entsteht eine unendliche Vielheit von in bestimmter Richtung bewegten discreten absoluten Raumpunkten. Da es sich hier um absolute (d. h. mathematische) Punkte handelt, also in jedem (mathematischen) Punkte eine Richtung der Ausdehnung gesetzt ist: so ist eben damit zugleich ein absolutes Sich in entgegengesetzter Richtung begegnen, d. h. eine absolute Collision der Richtungen der einzelnen discreten Raumpunkte gesetzt, d. i. ein absolutes, gleich wesentlich beides, Sich gegenseitig anziehen und Sich gegenseitig abstoßen derselben, d. h. die Ausdehnung ist absolute Attraction und Repulsion geworden (ein absolutes Gewimmel), welche beide immer unablöslich zusammengehören. Concreter ausgedrückt ist die so durch die Bewegung bestimmte Ausdeh-

*) Ueber den Begriff des Aethers vgl. auch Hegels Leben von Rosenkranz, S. 113. 115 f.

nung die Welt der Atome. Denn das Atom ist eben der absolute Raumpunkt, aber bestimmt als bewegter. Der Begriff des Atoms ist demnach allerdings ein für die Physik schlechthin unentbehrlicher.

Anm. 2. Auf der andern Seite denken wir die Bewegung als durch die Ausdehnung bestimmt, also die in Ausdehnung gesetzte Bewegung. Dieß ist augenscheinlich die Schwere, die sich wesentlich durch den Fall äußert. Das Bestimmtwerden der Bewegung (der Veränderung des Orts) durch die Ausdehnung ist nämlich in concreto ein Gehemmt, aufgehalten, begrenzt werden der Bewegung. Dieß ist's aber eben, was wir den Fall nennen. Dieser ist die im Raum sich ausdehnende, die Ausdehnung erfüllende, kurz die ausgedehnte Bewegung. Daher dann die Schwere wesentlich durch den Raum gemessen wird, den der Fall durchläuft, und die Schwere überhaupt die gemessene Bewegung ist.

Anm. 3. Die unmittelbare Geeintheit der Attraction und Repulsion auf der einen Seite und der Schwere auf der andern ist die Gravitation, der Schwerproceß. Er ist nichts als das unmittelbare Zusammenwirken einerseits der Attraction und Repulsion und andrerseits der Schwere, das Gleichgewicht beider, — oder, was dasselbe ist, die Gravitation ist die Ausdehnung und die Bewegung im Gleichgewicht. Die reale Existenz dieser Gravitation ist die Welt des Mechanismus als solchen, d. i. die astronomische Natur, das Weltgebäude — oder richtiger Weltengebäude — rein als solches, noch ganz abgesehn von der concreten Beschaffenheit oder der concreten Materialität der in ihm durch die Gravitation zusammengehaltenen einzelnen Welten, der Complex mechanischer Gesetze, welche den Complex der einzelnen Welten, sie zusammenbindend, tragen. Dieß Weltgebäude ist die Welt der gravitirenden Materie, der Materie als durch die Gravitation bestimmter. Das Weltgebäude ist also schon vor den (es erfüllenden) Weltkörpern da.

§. 56. Das Weltgebäude differenzirt sich in sich selbst indem die in ihm unmittelbar geeinten beiden Momente, die Attraction und Repulsion einerseits und die Schwere andrerseits,

sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Die durch die Schwere bestimmte Attraction und Repulsion (oder die durch sie bestimmten Atome) ist der Stoff, die durch die Attraction und Repulsion bestimmte Schwere ist die Kraft. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die elementarische oder die chemische Natur.

Anm. 1. Die Entstehung des Stoffs beruht auf dem beginnenden, aber noch nicht wirklich erreichten Concresciren der bewegten discreten Raumpunkte, d. h. der Atome. Ihre Bewegung ist näher Attraction und Repulsion, aber eine solche, die es, weil sie eine absolute ist, zu keiner wirklichen Vereinigung, d. h. eben Concretion bringt. Indem nun diese attrahirende und repellirende Bewegung der Atome durch die Schwere, also durch die Bewegung als Fall, bestimmt wird, so wird sie einerseits ein Aneinanderfallen, ein Zusammenfallen der Atome, d. h. eben ein Concresciren derselben. Durch die Schwere bestimmt wird die sich anziehende und abstoßende Bewegung der Atome ein Sich zusammenballen derselben, Conglobation. So bilden sie eine Masse, welche eben der Stoff ist. Damit ist auch bereits die bestimmte Präformation der Gestaltung gegeben, in der Kugelform, d. i. der durch die Schwere allein, durch die reine Schwere bestimmten Gestalt. Sie ist aber doch nur eine bloße Präformation, ein bloßes Analogon der Gestalt (und damit auch der Individuität), noch nicht wirkliche Gestalt*) (und Individuität). Denn zur wirklichen Concretion kommt es hier andrerseits doch noch nicht. Indem nämlich die Attraction und Repulsion durch die Schwere bestimmt wird, wird sie nicht aufgehoben, vielmehr bleibt sie erhalten. Sie kommt nur unter die Potenz der Schwere, sie erhält nur die Form (im abstracte-

*) Die Kugel ist die Gestalt nur des Fluidums, z. B. der Erdatmosphäre, nicht des Erdkörpers. Und eben so gilt es auch von allen übrigen Weltkörpern, daß nicht sie selbst kugelförmig sind, sondern nur ihre Dunstkreise. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur von den natürlichen Gestalten der Naturkörper reden, nicht von den künstlichen.

sten Sinne des Worts) der Schwere, d. h. der ausgedehnten Bewegung. Dieß heißt näher: sie wird durch die Schwere zusammengefaßt, zusammengehalten oder deutlicher zur Continuität verknüpft. Eigentliche Cohäsion also eignet dem Stoff noch nicht, wohl aber Continuität. In concreto zeigt sich so der Stoff oder die Masse als das Fluidum. Die reine Masse ist daher wesentlich Fluidum*), und alle Stoffe sind Fluida. Die Flüssigkeit ist durchaus Attraction und Repulsion, die es in ihrer inneren Ruhelosigkeit zu keiner wirklichen Concretion bringt; aber ein absolutes Continuum dieser Attraction und Repulsion, und zwar dieß vermöge des sie bestimmenden Gesetzes der Schwere. Sie ist ein stetes Werden, aber unmittelbar zugleich auch wieder Vergehen der Concretion. Im Fluidum stehen daher zwar die einzelnen Atome vermöge der Schwere in absoluter Contiguität, aber nichts desto weniger noch als discrete, durchaus noch nicht als Theile. Ebendaher findet in ihm auch bereits der Uebergang zur Gestaltung (Individuation) statt, aber auch nur erst der bloße Uebergang zu ihr. In ihm sind wie Bestimmtheit und Unbestimmtheit überhaupt so insbesondre auch Gestalt und Gestaltlosigkeit unmittelbar in Einem gesetzt, mithin wie Bestimmbarkeit überhaupt so insbesondre auch Gestaltbarkeit. Näher ist in ihm bestimmt schon die Urgestalt präformirt, die Kugelgestalt; aber so, daß sie beides unmittelbar zugleich ist, gesetzt und aufgehoben. Alle Fluida sind stätig werdende und sich wieder auflösende Aggregate von stätig werdenden und sich wieder auflösenden Conglobationen von Atomen. Denn das Fluidum ist allerdings erfüllte und insofern bestimmte Ausdehnung, aber eine noch nicht fixirte erfüllte und bestimmte Ausdehnung. Ebendeshalb sind die Fluida auch stätig werdende und sich wieder auflösende Individuen oder Einzeldinge. Dem Gesagten zufolge liegt es im Begriff der Stoffe, ponderabel zu sein.

*) Es ist sehr verfehlt, wenn man die Masse als solche als feste Masse nimmt. Auch empirisch gibt es keine s. g. feste Masse, die nicht bestimmt Körper wäre.

Anm. 2. Denken wir die (reine) Schwere durch Attraction und Repulsion bestimmt, so denken wir den bloßen Fall als durch Anziehung und Abstoßung bestimmt, deutlicher: als an sich ziehende und von sich abstoßende Schwere. Dieß ist wesentlich der Begriff der Kraft. Die Kraft ist auf Andres wirksame Schwere, und zwar näher als es theils anziehend theils abstoßend. In dieser Doppelwirkung, welche sie ausübt, wirkt die Kraft mithin einerseits auflösend, zersetzend, überhaupt negativ, — andrerseits verbindend, zusammensetzend, überhaupt positiv. Jede Kraft ist so theils unter der negativen theils unter der positiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich zugleich unter beiden Bestimmtheiten, in verschiedenen Beziehungen. (Polarität der Kräfte.) Mit der Kraft haben wir so den Bereich des Mechanismus überschritten, und sind in den Chemismus eingetreten. Innerhalb des reinen Mechanismus gibt es noch keine eigentlichen Kräfte, sondern nur die bloß uneigentlich Schwerkraft genannte Schwere. Die wirklichen Kräfte, mit denen die Mechanik mechanisch, d. h. nach dem (abstracten) Gesetz der Schwere wirkt, muß sie aus den über sie hinausliegenden Gebieten der Natur entlehnen. Sie kann sich der Schwerkraft immer nur entweder in einem Stoff oder in einem Körper bemächtigen.

Anm. 3. Empirisch gibt es nirgends weder Stoff für sich allein, der nicht zugleich Kraft wäre, noch Kraft für sich allein, die nicht zugleich Stoff wäre; in der Wirklichkeit sind beide immer nur in Einem gegeben: ganz wie es sich hier im Begriffe stellt. Dieses Eine ist das Element. Es ist die unmittelbare Geeintheit des Stoffs und der Kraft, beider rein als solcher. Das Element ist einerseits wesentlich Stoff; aber reiner, noch unkörperlicher Stoff; denn es ist schlechthin ohne Theile (und deshalb auch schlechthin untheilbar), schlechthin einfach. Andrerseits ist es wesentlich Kraft; denn es ist wesentlich wirksamer Stoff, agens. Und zwar sind im Element diese beiden, Stoff und Kraft, unmittelbar als Eins gesetzt, also erst auf nur äußerliche Weise. Die Kraft hat den flüssigen Stoff noch nicht wirklich durchdrungen mit ihrer Schwere, ihn noch nicht wirklich zum ste-

hen gebracht mit ihrem Druck, — der Stoff hat die Kraft noch nicht wirklich durchdrungen, sie noch nicht in sich eingesogen, sich noch nicht mit ihr gesättigt, sie sich noch nicht zugeeignet, so daß sie in ihn hineinwirkt (ihn organisirend), sondern im Element wirkt die Kraft noch lediglich nach aussenhin, auf Andres. Weil wesentlich Stoff ist das Element auch wesentlich noch ohne feste Form. Die Form, wie sie in der elementarischen Natur auftritt, ist noch durchaus Bewegung. Sie ist nur die schlechthin ruheloſe, bewegliche Gestalt des Fluidums, in welchem die Gestaltung in jedem Moment zugleich gesetzt und wieder aufgehoben wird, so daß ihre Position und ihre Negation miteinander in einem continuirlichen Kampfe liegen. (Sobald es zu einem wirklichen Bestimmtsein des elementarischen Stoffs durch die Form kommt, ist in ihm die Bewegung zum stehen gebracht, ist er — mehr oder minder fester — Körper geworden.) Das Element ist deshalb wesentlich flüßig. Der eigenthümliche Proceß der Stufe der elementarischen Natur ist der chemische Proceß.

Anm. 4. Erst von dieser Stufe der Schöpfung, der elementarischen Natur, an beginnen die besonderen Welten oder Schöpfungskreise. Für sie alle bilden die Aeonenwelt, der Aether und das Weltgebäude den nothwendigen Unterbau, und zwar den gemeinsamen.

§. 57. Die elementarische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Stoff und die Kraft, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Kraft bestimmte Stoff ist der Körper, die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die Individuität (oder die Gestalt). Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die mineralische Natur.

Anm. 1. Zum Körper wird der Stoff vermöge der sich vollendenden Concretion der Atome, welche im Stoff nur erst begonnen hatte, ohne sich wirklich fixiren zu können. Im Körper ist die in dem flüßigen Stoff noch ruheloſe Bewegung zum stehen gebracht. Deshalb ist Festigkeit (Cohäsion) eine wesentliche Bestimmtheit des Körpers. Der Grad dieser Festigkeit ist ein verschiedener nach Maaßgabe dessen, wie der bestimmte Körper noch bloßer Körper ist oder schon

organisirter Körper. Der reine, bloße Körper (der aber empirisch nicht vorkommt,) ist schlechthin fest. In demselben Maaße, in welchem er im Uebergange zum Organismus begriffen ist, ist auch seine Festigkeit erweicht. Die Concretion der im Stoff als Fluidum verknüpften Atome geschieht nun dadurch, daß die Kraft den Stoff, mit dem sie vonhausaus nur äußerlich geeinigt ist, wirklich bestimmt, d. h. ihn unter ihre eigne Bestimmtheit setzt, und so ihn sich assimilirt. Es ist dieß näher ein Den Stoff durchdringen der Kraft, und zwar ein chemisches. Als attrahirende und repellirende Schwere (Druck) muß nämlich die Kraft auf den ihr unmittelbar geeinigten Stoff wirken, und zwar eben beides, attrahirend und repellirend, d. h. einerseits zersetzend, andrerseits verbindend, also chemisch. Sie zersetzt demnach einerseits den Stoff, seine absolute Einfachheit aufhebend und in eine Mehrheit von differenten Stoffen auflösend, aber so, daß sie ihn eben damit andrerseits zugleich reconstruirt durch die Verknüpfung dieser differenten Stoffe unter einander. So wird er zum Körper. Dieser ist eben der durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft wirklich bestimmte Stoff. Alle Körper sind Stoffe, aber näher durch die Kraft bestimmte Stoffe. Kein Körper entsteht auf mechanischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der bloßen Schwere; nur auf dynamischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der Schwere als Kraft entstehen die Körper. Die im Element bloß nach außenhin wirksame Kraft des Stoffes wendet sich jetzt diesem Stoff selbst zu, sie wendet sich also nach innen zu, in den Stoff selbst hinein, ihn chemisch umbildend. Diese Neubildung, welche der Stoff erfährt, kommt ihm so von aussen; die Kraft dringt ein in den Stoff. Die Bildung selbst aber ist ein Theilen und Verknüpfen der Theile. Es gehört deshalb zum Wesen des Körpers, Theile zu haben (und mithin auch theilbar zu sein), aber ebenso auch eine bestimmte Einheit dieser Theile, ein Ganzes zu sein. Der Körper ist schon ein Einzelding. Weil aber der Korporisationsproceß ein dem Stoff von aussenher kommender ist, so ist auch im bloßen Körper die Getheiltheit sowohl als die Einheit der Theile eine noch äußerliche. Die Theile setzen

bei ihm von aussen an. Im bloßen Körper sind die Theile neben- und aneinander, nicht ineinander; sie lassen sich daher auch (mechanisch) von einander loslösen, ohne daß der Körper zerstört wird. (Der kleinste Theil jedes Minerals bleibt immer noch ein Körper.) Der bloße Körper ist ein mechanisches Ganzes von Theilen, ein bloßes Aggregat. In concreto ist der Korporisationsproceß der Krystallisationsproceß. Der Krystall ist der primitive Körper. Alle Körper sind Krystalle; alle bloßen Körper sind bloße, reine Krystalle. Erst in demselben Verhältniß, in welchem der bloße Körper in den Organismus übergeht, wird an ihm auch die Krystallisation aufgehoben. Jenes Bestimmtwerden des Stoffs durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft ist eben der Krystallisationsproceß (ein rein chemischer Proceß), in welchem das Fluidum sich aus sich selbst zum Körper metamorphosirt. Alle Krystalle entstehen aus dem Fluidum, und zwar auf dynamischem Wege, und setzen von außen nach innen an. Ihre Formation erfolgt aber (ungeachtet nicht auf mechanischem Wege, sondern nur auf dynamischem, d. h. nicht vermöge der bloßen Schwere,) nach dem Gesetz der Schwere, nach mechanischen Gesetzen (die Krystalle sind mathematische Figuren,), indem die Krystallisation (d. h. die Korporisation überhaupt) wesentlich eben auf dem wirklichen bestimmenden Durchdringen der Kraft, d. h. der attrahirenden und repellirenden Schwere in den Stoff beruht.

Anm. 2. Die durch den Stoff bestimmte Kraft als stoffliche ist die (den Stoff) gestaltende und ebendamit zugleich individuirende Kraft. Das Durch den Stoff bestimmtwerden der Kraft besteht darin, daß die Kraft sich auf den Stoff beziehen, sich von ihm durchdringen, sich in ihrer Wirksamkeit von ihm aneignen, sich durch ihn spezificiren läßt. Sie wirkt also als attrahirende und repellirende Schwere in Gemäßheit der Beschaffenheit des Stoffs, mit welchem sie unmittelbar geeint ist, oder sie wirkt in diesem Stoff selbst (nicht, wie beim Körper, nur auf ihn,), als die eigne Kraft desselben, als seine eigne attrahirende und repellirende Schwere. Ebendamit aber gestaltet sie ihn, und zwar, was hierin schon mitliegt, zur Einheit, zum bestimmten

Einzelsein oder Einzelding, zum Individuum im weiteren Sinne des Worts. Wenn sie auf den (flüßigen) Stoff wirkend bloße, d. h. abstracte, an sich gestaltlose Cohäsion der Atome hervorbrachte: so bringt sie jetzt in ihm wirkend eine ihm selbst auf eigenthümliche Weise gemäße Cohäsion oder Verbindung der Atome unter einander hervor. Dieß ist eben die Gestalt, die erste Weise, in welcher die Individuität*) (Ungetheiltheit) auftritt, die Individuität rein als solche. Sie ist die dynamische Einheit der im Stoff nur mechanisch geeinigten Vielheit der Atome, die wirkliche Ungetheiltheit des in sich vielfachen. Jede Gestaltung setzt eine Kraft voraus, ist nur durch eine Kraft möglich; sie ist aber ebenso wesentlich auch dadurch bedingt, daß diese Kraft unter der Potenz eines Stoffs wirkt, der die Art und Weise ihrer Wirksamkeit bestimmt. Indem sie so von dem Stoff bestimmt wird, büßt sie ihren Character, Bewegung zu sein, ein, und gerinnt und erstarrt gleichsam, und wird so ein Fixes, Gestalt. Auch empirisch ergibt sich die Gestaltung dadurch, daß die mit dem Stoff in Verbindung gesetzte Kraft in ihrer Wirkung auf ihn durch ihn selbst bestimmt wird. Daher ist die Gestalt der Körper nach Maaßgabe ihrer Stoffe eine verschiedene. Rein als solche ist die Gestalt die mathematische Figur. Da alles kreatürliche Sein an Raum und Zeit gebunden ist, so ist die Individuität wesentlich beides, räumliche, d. h. Totalität, und zeitliche, d. h. Continuität. — Wenn wir hier überall Individuität und Gestalt als synonym gebrauchen, so geschieht dieß deshalb, weil eben der Begriff der Individuität der volle Begriff der Gestalt ist, der Begriff der Gestalt, wie sie die nicht bloß äußere, sondern zugleich innere ist.

Anm. 3. Körper und Gestalt sind immer unmittelbar zusammen gegeben. Es gibt keinen Körper ohne Gestalt und Individuität, und es gibt Gestalt und Individuität nicht anders als an dem Körper. Es gibt kein (materielles) Einzelsein, das

*) Nicht zu verwechseln mit der Individualität, welche erst eine spätere Bestimmtheit ist.

nicht Körper wäre, was es übrigens sonst noch immer sein möge darüber hinaus. Nur am Körper läßt sich wirkliche Gestalt denken; denn sie setzt Theile voraus, die unter einander in einem räumlichen Verhältniß stehn. An dem in sich selbst schlechthin Einfachen und Theillosen läßt sie sich nicht denken. Ein mathematischer Punkt und ein Atom sind schlechthin gestaltlos. Erst mit der Kryställisation tritt die Gestalt hervor, d. h. mit der Korporisation. Daher ist der Körper auch wesentlich ein Individuum, ein einheitliches Ganzes. Diese unmittelbare Geeintheit des Körpers und der Individuität oder der Gestalt ist das Mineral. Dem Mineral ist beides wesentlich, daß es Körper ist und bestimmte Gestalt, bestimmt gestalteter Körper. In der Wirklichkeit gibt es gar keine anderen bloßen (d. h. anorganischen) Körper und gar keine andre bloße (d. h. unlebendige) Individuität und Gestalt als das Mineral. Beide, Körper und Individuität oder Gestalt, sind aber in dem Mineral nur erst unmittelbar, also auf nur erst äußere Weise in Eins gesetzt. Der Mineralkörper hat allerdings wesentlich Gestalt und Individuität, aber er ist nicht wesentlich Gestalt und Individuität. In demselben Maaße, in welchem das Mineral noch bloßes, d. h. noch durchaus unorganisirtes Mineral ist, hat es freilich wesentlich Gestalt und Individuität; aber welche Gestalt und Individuität es hat, das ist ihm völlig gleichgültig. Deshalb nämlich, weil es seine Gestalt und Individuität nur auswendig hat, indem ihm seine Bildung von aussen kommt (s. Anm. 1.). Seine Individuität und Gestalt kann daher beliebig verändert werden, ohne daß es aufhört, zu sein, was es ist. Und ebenso ist das Mineral wesentlich Körper, aber was für ein Körper, d. h. welches Körperquantum es ist, das ist ihm ganz gleichgültig; sein Quantum kann beliebig verändert werden ohne daß es selbst damit aufgehoben wird. In dem Mineral sind beide, Körper und Individuität einander noch ganz fremd, es findet noch gar keine Welchselwirkung zwischen ihnen statt; die Gestalt oder Individuität ist in ihm dem Körper durchaus noch nicht innerlich, und ebensowenig der Körper der Individuität oder Gestalt. Eben deshalb ist die mineralische Natur die starre und todte. Der eigenthümliche Proceß dieser

Stufe ist der Krystallisationsproceß, der Proceß der Erstarrung.

§. 58. Die mineralische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Körper und die Individuität (oder die Gestalt), sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Individuität (oder die Gestalt) bestimmte Körper ist der Organismus, die durch den Körper bestimmte Individuität (oder Gestalt) ist das Leben. Die unmittelbare Einigung und mithin die Indifferenz beider ist die vegetabilische Natur.

Anm. 1. Zunächst haben wir hier den Körper als durch die Individuität oder die Gestalt bestimmt zu denken. Unmittelbar geeint sind beide allerdings im Mineral; aber in diesem ist die Individuität nur erst äußerlich am Körper, sie ist ihm noch nicht innerlich, er ist noch nicht durch und durch auf sie bezogen, ihr gemäß bestimmt, seine Theile sind noch nicht von ihr durchdrungen und mit ihr gesättigt, sondern sie bilden nur erst ein bloß äußeres, ein bloß mechanisches Ganzes, ein Aggregat. Dieß wird nunmehr anders, indem die Individuität, die ja ihrer Grundbestimmtheit nach Kraft ist, den Körper auf wirksame Weise bestimmt. Sie bemeistert sich also des Körpers wirklich, sie theilt sich selbst, d. i. die Ungetheiltheit ihm wirklich mit, sie durchdringt ihn in der Vielheit seiner Theile, so daß sie diese zu einem wirklich untheilbaren (wiewohl nicht theillosen) Ganzen umbildet, indem sie dieselben ausnahmslos auf sich, auf diese absolute Einheit des bestimmten Einzelseins, bezieht, und dadurch auch untereinander jeden einzelnen Theil auf alle übrigen, und so alle unter einander verbindet. So kommt es in dem Körper zu einer inneren Einheit, bei der kein Theil mehr zufällig, für das Ganze entbehrlich und mithin von ihm ablößlich bleibt, sondern jeder Theil nothwendig auf das Ganze, eben damit aber auch auf jeden andern Theil, bezogen ist. Die Theile des Körpers sind jetzt nicht mehr neben und somit auſſer einander, sondern in einander, und wie alle im Ganzen gesetzt sind, so ist auch das Ganze in jedem einzelnen Theile mitgesetzt. Es besteht unter ihnen das Verhältniß einer allgemeinen Wechselwirkung, so daß sie gegenseitig von einander Ursache und Wirkung sind.

Eben hierdurch verbinden sie sich unter einander zur Einheit eines wesentlichen Ganzen, zu einer inneren Totalität, und sind nun nicht mehr bloße Theile, sondern (vermöge ihrer Beziehung auf die Einheit) Glieder. Was sie jedes für sich sind, sind sie jetzt wesentlich durch ihre Beziehung auf das Ganze, und nur dadurch daß sie es im Ganzen sind. Jeder einzelne Theil ist jetzt durch die Idee des Ganzen bestimmt, seiner Stellung und seiner Function nach. Jedem wohnt aber auch die Individuität ein, und so ist er als Glied des Ganzen selbst wieder in sich selbst ein kleines Ganzes und gegen das Ganze relativ selbstständig. Wie die Theile nur durch das Ganze sind, und also jeder einzelne Theil nur durch alle übrigen ist, so ist auch das Ganze nur durch die Theile. Damit ist der Körper nun in einem höheren Sinne ein Einzelsein geworden, nämlich ein in sich selbst und durch sich selbst, also nicht mehr bloß äußerlich und zufällig, abgegrenztes Einzelsein. Der Organismus setzt deshalb von innen nach aussenhin an (im Gegensatz gegen den bloßen Körper), beides in seiner Entstehung und in seiner Erhaltung. Der Proceß durch den die Organisation bewirkt wird, kann der Natur der Sache nach nur der der Centralisation des mechanischen Aggregats von Theilen sein, welches den Körper bildet, — das vollständige Unterscheiden des Körpers in seine möglichen Unterschiede und das ebenso vollständige Aufeinanderbeziehen und dadurch in die Einheit zusammenfassen des so in ihm unterschiedenen. Eben indem sie seine Theile zu vollständiger Centralität ordnet gibt die Individuität dem Körper ihre eigne eigenthümliche Bestimmtheit, und vollendet zugleich sich selbst als Gestalt. Der diesen Proceß beherrschende Begriff aber ist der des Zwecks. Denn das die Theile in einheitlicher Weise gegenseitig auf einander beziehen ist in concreto ein sie teleologisch auf einander beziehen, wodurch sie dann eben für einander Zweck und Mittel, d. h. ja eben Werkzeug, Organ werden, und zwar gegenseitig. In dem Körper, wie er durch die Individuität bestimmt ist, ist sonach Alles für einander wechselseitig beides, Zweck und Mittel. Wie jeder einzelne Theil wesentlich Mittel ist für das Ganze, so ist auch das Ganze wesentlich Mittel für jeden einzelnen Theil,

und jeder einzelne Theil für alle übrigen. Ungeachtet alles Einzelne teleologisch auf das Ganze bezogen ist, ist doch zugleich jedes Einzelne, d. h. eben jedes Glied, Selbstzweck. Das Ineinander- und Durcheinandersein alles Einzelnen ist so wesentlich zugleich ein Füreinander- und Umeinanderwillensein desselben, und eben indem das Einzelsein so seinen Zweck in sich selbst hat oder Selbstzweck ist, ist es ein selbständiges und als solches erst Einzelsein im strengsten Sinne des Worts. Der Organismus ist der wirklich untheilbar einheitliche Körper (corpus revera individuum). Daher ist der Organisationsproceß nun auch der vollendete Gestaltungsproceß, und schlägt unmittelbar in diesen um. Der bloße Körper hat die Gestalt nur auswendig, der Organismus hat sie auch inwendig; in ihm ist nichts mehr bloßer (gestaltloser) Stoff. Durch die in der Organisation vollständig durchgeführte Gestaltung kommt in den Körper wirkliche Einheit. Der Organismus ist eben der durch und durch (nämlich teleologisch) gestaltete Körper. In der Organisation führt die Gestaltung, d. h. eben die Individuation, sich wirklich durch am Körper, und zwar nicht nur an ihm, sondern auch in ihm. Alles Organisiren ist als ein Unterscheiden und auf einander beziehen der Unterschiedenen behufs ihrer Zusammenfassung zur Einheit wesentlich ein Gestalten (ein Individuiren) des noch gestaltlosen. Eben durch die vollständige Durchführung der Gestaltung (der Individuation) in der Organisation kommt in die Vielheit und Mannichfaltigkeit der besondren Bestimmtheiten vollendete Einheit. Die vollendete Gestalt als solche ist der Organismus. Der bisher entwickelte Begriff des Organismus ist genau der allgemein anerkannte *). Nach der allgemein gültigen Ansicht ist das wesentliche Merkmal in dem Begriff des Organismus „das Wechselverhältniß seiner Bestandtheile unter einander und dadurch zu einer Tolalität, die sich nicht als das Nebeneinander

*) Die am gründlichsten eingehende Entwickelung des Begriffs des Organismus ist immer noch die Kant's: Krit. der Urtheilskraft, §. 64—66, S. 241—250. (Bd. VII. der Werke nach Hartensteins Ausgabe, nach welcher wir Kant überall citiren.) Vgl. auch Hegel, Encyclopädie §. 336.

„eines Aggregats, sondern nur als das Ineinander eines Systems im strengsten Sinne begreifen läßt“*). Der Organismus ist allgemein anerkanntermaßen ein System, „in welchem jedes Glied nicht bloßes Mittel, sondern zugleich Zweck für sich ist, und indem es zur Möglichkeit und vollendeten Darstellung des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen seiner Stelle und Function nach bestimmt ist“**), „ein organisirtes Product der Natur mithin das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“***). „Ein Organismus ist ein zweckmäßig in sich gegliedertes Wesen, dessen einzelne Thätigkeiten ein in sich übereinstimmendes Ganzes bilden, durch welches es sich selbst bestimmt und entwickelt, indem es aus dem Ganzen das Einzelne bildet und dieses wiederum für das Ganze aneignet“****). „Im Begriff des Organismus liegt der Gedanke der inneren Zweckmäßigkeit eines Naturproducts, die in den eigenthümlichen Functionen aller einzelnen Bestandtheile eine solche Beziehung derselben auf das Ganze erkennen läßt, vermöge deren die Einheit des individuellen Gesammtlebens eben nur in der eigenthümlichen Thätigkeit aller Organe sich erhält und fortsetzt“†). In dem Organismus findet eine Entwicklung statt, „die von einem inneren Quellpunkte ausgehend, überall sich selbst voraussetzt, und zu der sich alle äußeren Potenzen nicht mehr als wirkliche Ursachen, sondern nur veranlassend, erregend, Nahrungsstoffe darbietend verhalten. Das organisch Lebendige hat ein selbständiges Princip in sich, und vermöge dieser seiner Selbstentwicklung duldet es nicht, daß irgend eine ihm von aussen kommende Bestimmung in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern es versenkt sie in seine innere Tiefe, um sie, verwandelt und seinem eigenthümlichen Wesen assimilirt, daraus neu hervorquellen zu lassen“††). „Der Organismus producirt sich fortwäh-

*) Hartenstein, die Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 291.
**) Kant, a. a. O., S. 247.
***) Ebendas., S. 248.
****) Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, S. 495.
†) Hartenstein. a. a. O., S. 291.
††) Jul. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 57.

rend selbst, producirt jedes einzelne seiner Glieder und Momente, wie er umgekehrt in seiner Totalität von jedem an seinem Ort mit producirt wird"*).

Anm. 2. Die andre Seite des hier in Rede stehenden Processes ist, daß der Körper die Individuität bestimmt. Hier haben wir uns also die Individuität (beides als Totalität und als Continuität des Einzelseins) als durch den Körper bestimmte zu denken, d. h. als durch den Körper selbst eigenthümlich modifizirte, mit der eigenthümlichen Bestimmtheit des Körpers selbst angethane, kurz als die wirklich körperliche, d. h. dynamisch-stoffliche, nicht bloß stoffliche. Da der Körper wesentlich ein Aggregat von vielen Theilen ist, so haben wir näher hier zu denken die wirkliche Individuität und Einheit des in sich getheilten, der vielen Theile. Was wir hier zu denken haben ist mithin eine mit sich selbst vermittelte Individuität, nämlich eine Individuität, die einerseits durch den sie bestimmenden Körper, weil er in sich getheilt ist, aufgehoben wird, andrerseits aber sich selbst aus diesem ihrem (continuirlichen) Aufgehobenwerden (continuirlich) neu setzt. Indem nämlich der Körper in seiner Getheiltheit die Individuität bestimmt, löst er sie auf, zertheilt er sie. Aber sein Sie bestimmen soll ja nicht als ein Sie aufheben gedacht werden; sie ist also zu denken als sich aus dieser ihrer Auflösung unmittelbar wieder herstellend. In dieser ihrer Restitution ist sie aber nicht mehr die abstracte unmittelbare, sondern die concrete mit sich selbst vermittelte, mit Einem Wort sie ist das Leben. Das Leben ist eben die wirklich körperliche, ebendamit aber zugleich die (vermöge des Körpers) sich selbst vermittelnde, also die (vermöge des Körpers) stätig sich selbst reproduzirende Individuität. Alles Leben entsteht dadurch, daß der Körper, also der dynamisch bestimmte Stoff, auf sich selbst wirksam wird, sich in sich selbst regt, in einen inneren chemischen Proceß übergeht (aber nicht unter der Potenz des bloßen Chemismus), und hierdurch an sich selbst die starre bloß äußerliche und mechanische Individuität oder Einheit und Gestalt auflöst, diese Individuität aber

*) Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 213.

aus ihrer Auflösung sich (eben indem sie den Körper organisirt) wiederherstellt — als zugleich innere. Eben als so sich aus ihrer Auflösung unmittelbar wiederherstellende Individuität oder Gestalt ist das Leben*) die Einheit des Werdens und des Seins, so daß in dem Werden, welches die Einheit des Seins und des Nichtseins ist, das Nichtsein durch das mit ihm Eins seiende Sein aufgehoben ist. Sofern eben das Werden eins seiner wesentlichen Momente ist, liegt es in dem Begriff des Lebens, Proceß zu sein, Bewegung, aber aufgehobene, d. i. in sich selbst zurückkehrende, eine Diastole, die unmittelbar als solche zugleich Systole ist. Es ist wesentlich eine sich in eine Vielheit auflösende, aber eben hiermit unmittelbar zugleich in sich selbst wieder zurückkehrende Einheit (ein Sich negiren, das aber als solches unmittelbar zugleich ein Sich selbst affirmiren ist,) oder die harmonische Einheit der Gegensätze. Es ist das Werden eines Seins durch sich selbst; und eben deshalb ist in ihm das Sein mit dem Werden schlechthin Eins. Auch die Beziehung der Individuität sowohl als des Körpers zum Leben liegt schon für das gewöhnliche Bewußtsein offen zutage. Ohne Individuität gibt es kein Leben, aber ebenso auch keins ohne einen Körper; alles Leben ist ein körperliches, und das Leben ist die innigste Individuität des Seins. Das Leben ist die Individuität, welche die des Körpers selbst, die ihm selbst immanente ist. Bei ihm ist die alles bestimmende Kraft allein die innere, die des Körpers selbst. In dem Lebendigen bestimmt der Körper in allem sich selbst, und wird schlechterdings nicht unmittelbar durch ihm äußere Potenzen bestimmt (wie allerdings der Cadaver), sondern durch diese letzteren nur insofern als er sie unter seine eigne Potenz gebracht hat.

Anm. 3. Organismus und Leben sind immer unmittelbar mit einander gegeben. Es gibt in der Wirklichkeit nirgends anders

*) Nach der scharfsinnigen Bemerkung von Braniß (Geschichte der Philosophie seit Kant, I, S. 127,) ist es bei dem Leben ein characteristisches Moment, „daß lediglich die sich selbst bethätigende Form das Wirkliche ist, der Stoff aber nur gesetzt wird, um als das Nichtige aufgehoben zu werden."

einen Organismus als zusammen mit dem Leben und nirgends anders Leben als zusammen mit einem Organismus. Erst mit der Organisation zugleich tritt das Leben hervor in der kreatürlichen Natur. Die unmittelbare Geeintheit beider ist die vegetabilische Natur. Sie ist nichts als dieses beides, Organismus und Leben; aber eben nur erst in ihrer Indifferenz. Nur in ihr finden sich beide rein als solche. Der reine, bloße Organismus (d. h. der, welcher noch nicht Leib ist,) begegnet uns nur in der Pflanze, und ebenso nur in ihr das reine, bloße Leben (d. h. das, welches noch nicht Seele ist). In ihr aber treffen wir beide überall in unmittelbarer Einigung an. Allein eben auch nur in einer solchen noch schlechthin unmittelbaren, noch völlig unvermittelten und bloß äußerlichen Geeintheit. Sie haben sich in ihr durchaus noch nicht durchdrungen. Innerhalb des gesammten Pflanzenreichs gibt es nirgends weder einen belebten Organismus, einen wirklichen Lebensorganismus, noch ein organisirtes Leben. Leben und Organismus treten in ihm noch nirgends auseinander, so daß sie für einander da wären; sondern die Pflanze ist nur die reine Indifferenz beider. Ihr Organismus lebt, aber er bezieht sich nicht auf ein von ihm unterschiedenes Leben in ihr, dem er diente. Ihr Leben hat noch keine Werkzeuge, ungeachtet sie ein Organismus ist. Denn dieser ihr Organismus ist freilich ein Complex von Werkzeugen, aber nicht von Werkzeugen für ihr Leben, weil dieses noch nicht für sich da ist und in sich noch keinen Zweck hat, mithin auch noch kein Werkzeug gebrauchen kann. Daher stehen wir auch so leicht an, der Pflanzenwelt wirkliches Leben zuzuschreiben. Die vegetabilische Natur ist nicht mehr die todte, aber sie ist die noch schlafende.

§. 59. Die vegetabilische Natur differenzirt sich in sich selbst indem die in ihr unmittelbar geeinigten beiden Momente, der Organismus und das Leben, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch das Leben bestimmte Organismus ist der Leib, das durch den Organismus bestimmte Leben ist die Seele. Die Seele ist als das organisirte, d. h. teleologisch auf sich selbst bezogene Leben das bewußte und thä-

thige Leben, und zwar so, daß Bewußtsein und Thätigkeit in ihr in unmittelbarer Einigung und mithin in Indifferenz gesetzt sind. Das Bewußtsein ist aber auf dieser Stufe erst das bloße Bewußtsein (noch nicht Selbstbewußtsein) und die Thätigkeit erst die bloße Thätigkeit (noch nicht Selbstthätigkeit).

Anm. 1. Unsre Aufgabe ist hier nach der einen Seite hin, den Organismus als durch das Leben bestimmt zu denken, also den Organismus als belebten, als Werkzeug des Lebens. Der Organismus ist schon als solcher der teleologisch bestimmte, der werkzeugliche Körper; allein in der Pflanze ist er nur erst das Werkzeug der (abstracten) Individuität rein als solcher, nun aber wird er Werkzeug des Lebens, d. i. der (concreten) mit sich selbst vermittelten Individuität. Indem das Leben ihn bestimmt, ergreift es von ihm Besitz, macht es ihn zum Mittel, durch welches es sich mit sich selbst vermittelt, zum Mittel für seinen Zweck, zu einem Werkzeug, durch welches es wirkt. Seine Functionen sind so nicht mehr, wie in der Pflanze, bloß gesetzte oder bloße Processe, sondern sie sind zugleich setzende, nach aussenhin auf Andres gerichtete, sie sind zugleich Thätigkeiten. So bestimmt ist aber der Organismus der Leib, welcher eben wesentlich der belebte Organismus ist. Wie er wesentlich ein Product des Lebens ist, das liegt auch darin zutage, daß er sich nur durch einen Lebensproceß produciren läßt, nicht auf dem bloß dynamischen Wege, mittelst des chemischen Processes. Er kann nur gezeugt werden, — und zwar nur im Organismus durch das zur höchsten Intensität seiner Wirksamkeit in sich gesteigerte Leben.

Anm. 2. Auf der andern Seite ist das durch den Organismus bestimmte Leben die Seele. 1) Daß das Leben durch den Organismus bestimmt wird, heißt nämlich: es wird organisirt, d. i. es wird teleologisch in sich bestimmt, es wird auf sich selbst als Zweck bezogen. Das durch den Organismus bestimmte Leben ist das auf sich selbst als Zweck bezogene Leben. Hierin liegen nun wesentlich zwei besondre Momente, die zwar nothwendig zusammen

gehören, aber nichts desto weniger schlechterdings aus einander gehalten werden müssen. Als auf sich selbst als Zweck bezogenes ist das durch den Organismus bestimmte Leben zunächst überhaupt auf sich selbst bezogenes, deutlicher: für sich selbst gesetztes, kurz bewußtes Leben. Das durch den Organismus bestimmt werden oder das Organisirtwerden des Lebens ist dem Begriff des Organismus (§. 58, Anm. 1.) zufolge wesentlich ein Centralisirtwerden. Es wird in ihm durch den Organismus ein Mittelpunkt herausgeboren, und dieser ist eben das Bewußtsein. Der Organismus ist nämlich ein in sich mannichfaches, das Leben ein in sich einfaches; so ist denn die bestimmende Einwirkung jenes auf dieses ein Es in sich zerreißen, zersplittern wollen. Hiergegen reagirt das Leben, um sich selbst zu erhalten. Es kann diesen Widerstand nur dadurch leisten, daß es sich mit aller Macht in sich selbst zurückwirft. Hierdurch kann es nun freilich seine Zerspaltung durch den Organismus nicht hindern; wohl aber nimmt es sich dadurch aus dieser seiner Zerspaltung unmittelbar wieder in sich selbst zurück. Indem es also in sich selbst aufgelöst wird in eine Vielheit von besondren Momenten, centralisirt es diese zugleich, und stellt damit, sich vollständig in sich selbst concentrirend, seine ursprüngliche Einfachheit als concrete Einheit seiner in sich selbst wieder her. Eben hiermit ist es auf sich selbst bezogenes, bewußtes geworden. Dieß auf sich bezogene Leben ist aber fürs andre näher auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes Leben, also nicht ruhendes, sondern wirksames, sich setzendes, kurz thätiges Leben. Eben jener in ihm hervorgearbeitete centrale Punkt ist wie ein Punkt des In sich selbst reflectirt werdens, so auch ein Punkt des Durch sich selbst gesetzt werdens des lebendigen Einzelseins, wie Bewußtsein so auch Thätigkeit. Das Leben wird sonach, indem es durch den Organismus bestimmt wird, näher bewußtes und thätiges Leben, d. h. aber mit Einem Wort Seele. Denn das seelische Leben ist eben wesentlich das bewußte und thätige. 2) Indem aber in dem durch den Organismus bestimmt werdenden Leben das Auf sich selbst bezogensein unmittelbar

ein teleologisch bestimmtes ist, so sind auch in der Seele (rein als solcher) Bewußtsein und Thätigkeit unmittelbar als Ein und derselbe Proceß gesetzt, also unmittelbar als Eins gesetzt, in völliger Indifferenz, und treten so noch gar nicht auseinander. 3.) Bewußtsein und Thätigkeit sind in dem kraft seines Durch den Organismus bestimmtseins seelischen Leben der Aufgabe gemäß ausdrücklich als in ihm durch den es bestimmenden Organismus, nicht durch es selbst, gesetzte zu denken, d. h. als bloßes Bewußtsein und bloße Thätigkeit, noch nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit. Das Leben ist auf dieser Stufe zwar ein bewußtes, aber nur sofern es durch den Organismus bestimmt wird. Das Bewußtsein ist hier noch nicht ein von dem Leben (der Individuität) selbst gewirktes, sondern ein ihm nur angethanes (vonseiten des Organismus), — es ist noch nicht das Product einer in dem Leben selbst liegenden Causalität. Das Leben verhält sich daher nicht zugleich thätig, sondern nur leidentlich; es empfängt sein Bewußtsein nur von aussen her. Es hat dasselbe nicht aus und durch sich selbst, sondern lediglich durch seinen Organismus. So ist sein Bewußtsein bloße Empfindung, Lebensempfindung. Und zwar unmittelbar nur Empfindung seines Organismus, mittelbar jedoch, nämlich vermöge der Affectionen, welche sein Organismus von der ihm äußeren Natur her empfängt, auch Empfindung dieser letzteren. Indem sich das Leben so in seinem Bewußtsein rein leidentlich verhält gegen den Organismus, und sich nicht selbst zum Bewußtsein bestimmt, ist dasselbe auch nicht Bewußtsein des Lebens von sich in seinem Unterschiede von seinem Organismus, sondern vielmehr Bewußtsein von sich in seiner Identität mit diesem, d. h. es ist noch nicht Selbstbewußtsein. Das Leben unterscheidet hier noch nicht sich selbst von seinem Bewußtsein oder näher von seiner Empfindung, sein Bewußtsein fällt mithin für dasselbe noch nicht auseinander in das subjective und das objective. Ebenso ist es mit der Thätigkeit. Auch sie ist hier noch nicht eine von dem Leben selbst aus einer in ihm selbst liegenden Causalität heraus gewirkte,

sondern eine ihm nur (vom Organismus) angethane, so daß es sich in ihr nicht zugleich thätig verhält, sondern nur leidentlich (eine nur leidentliche Thätigkeit ist kein innerer Widerspruch,), und seine Thätigkeit nur von außenher empfängt, nämlich lediglich durch seinen Organismus, sie also nicht aus und durch sich selbst hat. Es setzt wohl etwas außer sich, aber es selbst ist dabei nicht das setzende; nicht es selbst setzt, sondern nur der Organismus durch dasselbe. Seine Thätigkeit ist ein bloßes durch den Organismus getrieben werden. So ist sie bloßer Trieb, Lebenstrieb. Das das Leben treibende ist dabei unmittelbar sein Organismus, mittelbar aber (aus dem bereits vorhin gedachten Grunde) auch die ihm äußere Natur. Kurz die Thätigkeit des lebendigen Einzelwesens ist auf dieser Stufe noch nicht Selbstthätigkeit. 4) Dieses bloße Bewußtsein und diese bloße Thätigkeit, d. h. Empfindung und Trieb sind in unmittelbarer Einigung gesetzt. So sind sie die Begierde, welche, eben weil in ihr Bewußtsein und Thätigkeit oder näher Empfindung und Trieb schlechthin nicht auseinandertreten, beides ist, blind und zwingend.

Anm. 3. Die Seele ist nur eine nähere Bestimmtheit des Lebens überhaupt, daher auch in den Sprachen die Ausdrücke Leben und Seele so vielfach Synonyme sind. Die Seele ist wesentlich lebendige Individuität des Seins, aber in sich reflectirte (nicht: sich reflectirende) und auf sich selbst als ihren Zweck bezogene (nicht: sich beziehende) lebendige Individuität. Da der Organismus wesentlich Einheit einer in sich teleologisch verknüpften Vielheit von Elementen ist, so prägt er dem Leben, indem er es bestimmt, diese seine eigne eigenthümliche Bestimmtheit gleichfalls auf. Die Seele ist daher wesentlich, da ihre Grundbestimmtheit die der Kraft ist, Einheit einer centralisirten Vielheit von Seelenkräften.

Anm. 4. Genau auf die hier angegebene Weise finden wir den Stand der Dinge in dem bloßen Thiere, welches eben diese Stufe einnimmt. Das Thier hat eine Seele, aber noch kein Ich. Es hat allerdings Bewußtsein, aber noch kein Bewußtsein um sein Bewußtsein, d. h. kein Selbst-

bewußtsein. Im Thier hat das Leben Bewußtsein, aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Organismus, und eben deshalb auch nur von (de) diesem, nicht von oder um sich selbst. Dem Bewußtsein des Thiers zufolge ist das Durch den Organismus bestimmt sein seines Lebens es selbst; die Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines Lebens ist der reine Reflex der Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines dasselbe bestimmenden Organismus. Sein Bewußtsein ist die bloße Lebensempfindung. Es tritt noch gar nicht bestimmt in das subjective und das objective auseinander. Von den Objecten seines Bewußtseins unterscheidet das Thier freilich sein Bewußtsein von denselben, aber sich selbst unterscheidet es nicht von seinem Bewußtsein von ihnen, sondern es identifizirt sich mit diesem Bewußtsein. Ebenso verhält es sich auch mit seiner Thätigkeit. Es hat allerdings Thätigkeit, es ist ein setzendes Einzelsein, aber es hat keine seine Thätigkeit setzende, also keine sich selbst setzende Thätigkeit, d. h. keine Selbstthätigkeit, sondern es wird nur getrieben in seiner Thätigkeit, es hat nur organische Triebe. Beide aber, Empfindung und Trieb sind in ihm unmittelbar geeinigt in der Begierde, welche eben die unmittelbare Einigung (Geeintheit) und mithin die Indifferenz der Empfindung und des Triebes ist. Die thierische Seele ist ganz Begierde.

§. 60. Leib und Seele in ihrer unmittelbaren Einigung und mithin in ihrer Indifferenz sind das Thier, nämlich das noch unentwickelte Thier, d. h. das Thier theils in seiner niedrigsten Formation auf der untersten Stufe des Thierreichs, auf welcher dieses sich eben erst aus dem Pflanzenreiche heraus erhebt, und das Thier nur erst den embryonischen Zustand des Thierlebens zu erschwingen vermag, — theils überhaupt (auch auf den höheren Stufen des Thierreichs) als embryonisches und beziehungsweise bis zur Vollendung seiner natürlichen Reife.

Anm. 1. Leib und Seele sind immer unmittelbar mit einander gegeben. Es gibt in der Wirklichkeit nirgends anders einen Leib als zusammen mit einer Seele und nirgends anders eine Seele als zusammen mit einem Leibe. In dem unentwickelten Thiere sind aber beide nur erst unmittelbar

und also bloß äußerlich geeinigt; es ist die bloße Indifferenz beider. Sie sind daher in ihm noch völlig in einander verflochten, ohne bestimmt auseinander zu treten, weshalb denn in ihm die Seele auch noch gar keine wirkliche Macht über den Leib hat. Bei den niedrigsten Zoophyten tritt die willkürliche Bewegung kaum erst hervor.

Anm. 2. Erst beim Thier, und dieß ist sehr bedeutungsvoll, heben sich die beiden Stufen, die seines unentwickelten und die seines entwickelten Seins von einander ab. Erst bei der thierischen Kreatur findet eine wirkliche Entwicklung ihres Seins statt, eine solche nämlich, die eine potenzirte Bestimmtheit ihres Seins zur Folge hat. Das mineralische Einzelsein hat überhaupt gar keine Entwickelungsgeschichte, das pflanzliche eine solche, die unmittelbar zugleich der Proceß seines Vergehens ist. Die Frucht ist wieder der Same. Indem die Pflanze ihre Reife erreicht geht sie ein, es sei nun Ein für allemal oder nur periodisch (alljährlich); in dem Zustand, zu welchem sie sich durch die Entwicklung zu ihrer Reife erhoben hat, vermag sie sich nicht zu erhalten. Erst das Thier hat ein in seiner Reife bestehendes Dasein; sein eigentliches Leben datirt sich erst von seiner Reife an, seine Entwicklung hat wirklich ein entwickeltes Sein desselben zum Resultat. Deshalb ist das entwickelte Thier wirklich eine neue und höhere Stufe im Vergleich mit dem unentwickelten.

§. 61. Die in dem unentwickelten Thiere nur erst unmittelbare Einigung des Leibes und der Seele, die bloße Indifferenz beider, löst sich wieder auf. Leib und Seele gehen aus einander, um sich, indem sie sich gegenseitig bestimmen, zu wirklicher Einheit zu vermitteln. Der Leib wird so der wahrhaft beseelte, die Seele die wahrhaft beleibte, d. h. mit Lebenswerkzeugen ausgestattete. Da aber der eine der beiden sich gegenseitig bestimmenden Factoren, die Seele, ein in sich selbst zweiseitiger ist, nämlich wesentlich Einheit von Bewußtsein und Thätigkeit: so ist das Product des Processes ihres Sich gegenseitig bestimmens wesentlich ein vierfältiges. Die Seele bestimmt den Leib und wird hinwiederum von ihm bestimmt theils und einerseits als

bewußte, d. h. als Bewußtſein, theils und andrerſeits als thätige, d. h. als Thätigkeit. Der Leib, wie er durch die Seele als Bewußtſein beſtimmt wird, iſt der Sinn, wie er durch die Seele als Thätigkeit beſtimmt wird, die Kraft; die Seele als Bewußtſein, wie ſie durch den Leib beſtimmt wird, iſt die Empfindung, die Seele als Thätigkeit, wie ſie durch den Leib beſtimmt wird, der Trieb. Empfindung und Trieb waren allerdings bereits auf der vorigen Stufe vorhanden, aber ſie ſind doch jetzt etwas weſentlich Neues geworden. Vorhin waren ſie nur im Thiere, ſie waren noch nicht die Empfindung und der Trieb des Thieres ſelbſt; jetzt aber empfindet das Thier die Empfindung, womit ſie eben ſeine Empfindung wird, — und es wird vom Triebe getrieben, womit er eben ſein Trieb wird. Die Empfindung iſt jetzt wirklich ſeeliſche Empfindung, der Trieb wirklich ſeeliſcher Trieb.*) Sinn und Kraft ſind urſprünglich Beſtimmtheiten des Leibes, die ihm von der Seele herkommen; Empfindung und Trieb Beſtimmtheiten der Seele, die ihr von dem Leibe herkommen. In dem Sinn und in der Kraft iſt der Leib von der Seele abhängig, in der Empfindung und dem Triebe die Seele vom Leibe. Da die Seele, indem ſie den Leib als Sinn und als Kraft beſtimmt, hiermit ſelbſt Sinn und Kraft wird, ſo ſind die Sinne und die Kräfte theils leibliche (ſomatiſche) oder äußere, theils ſeeliſche (pſychiſche) oder innere. Beide Reihen correſpondiren einander, doch ſo, daß die leibliche Reihe die Unterlage abgibt für die ſeeliſche, weil ja die Seele ſelbſt den Organismus zu ihrer cauſalen Baſis hat. Die Empfindungen und die Triebe hingegen als Produkte des Leibes in der Seele können nur leiblich-ſeeliſche, nur äußerlich-innerliche ſein. Indem ſo bei der unmittelbaren Einigung des Leibes und der Seele im unentwickelten Thiere zu den Empfindungen und den Trieben noch die Sinne und die Kräfte hinzukommen, vermitteln ſich (durch die fortgeſetzte ſchöpferiſche Wirkſamkeit) Leib und Seele zu einer wirklichen, weil inneren, Einheit. Dieſe iſt das entwickelte Thier.

*) Man kann ſich hierbei an Nees von Eſenbecks Unterſcheidung zwiſchen der vegetativen Spontaneität der Bewegung und der ſenſibeln erinnern. S. Götting. Gel. Anzeigen, 1845, St. 24, S. 238.

Anm. Empfindung und Trieb sind bereits auch im unentwickelten Thiere vorhanden; indem jedoch zu ihnen im entwickelten Thiere Sinn und Kraft hinzukommen, und mittelst dieser in ihm das Verhältniß von Seele und Leib sich wesentlich modifizirt, und jene mit diesem relativ aus einandertritt, modifiziren auch sie sich wesentlich. Das Materielle der Empfindung und des Triebes findet sich auch schon in den Zoophyten, aber es fehlt in ihnen das Formelle derselben. Empfindung und Trieb sind in dem Zoophyten noch nicht die seinigen, sondern nur Phänomene an und in ihm. Als nichtseelischer reicht ja der „Trieb" soweit als es überhaupt Leben gibt.

§. 62. Als die wirkliche Einheit von Leib und Seele (als der beseelte Leib) ist das entwickelte Thier der vollendete Naturorganismus. In ihm hat die kreatürliche Natur, vermöge ihrer immer tieferen Differenzirung in sich selbst und Organisation, sich aus der Vielheit ihrer Bestimmtheiten wieder in die Einheit zurückgenommen und zur Totalität zusammengefaßt. Sie ist in ihm wirklich centralisirt, somit aber auch in sich abgeschlossen. Damit scheint sie zugleich ihre Grenze erreicht zu haben, über welche sie nicht hinausgehen kann.

Anm. Erst die wirkliche, vollständig vollzogene Einheit von Leib und Seele, der vollständig beseelte Leib ist der vollendete Naturorganismus überhaupt, nicht etwa schon der Leib für sich allein, der bloße Leib, auch nicht der nur erst unvollständig von der Seele durchdrungene und angeeignete Leib.

§. 63. Gleichwohl ist auch das entwickelte Thier an sich selbst betrachtet noch nicht ein in sich selbst schlechthin vollendetes kreatürliches Sein, so daß die schöpferische Wirksamkeit Gottes bei ihm keine Nöthigung mehr fände, ihr Werk weiter fortzuführen, und abschließend bei ihm stehn bleiben könnte. Die thierische Seele, auch die des entwickelten Thiers, ist nämlich augenscheinlich noch nicht die vollendete Seele, die ihrem eignen Begriff wirklich entsprechende. Denn in ihr fehlt die wahre Einheit noch. Sie ist dem Obigen (§. 59. 61.) zufolge in sich Zweiheit, Bewußtsein und Thätigkeit, die in ihr zwar geeinigt sind, aber nur erst auf unmittelbare und also

bloß äußerliche Weise, nur so, daß sie die bloße Indifferenz beider ist, und beide in ihr nur an und neben einander zusammen sind, aber noch nicht in einander sind, und mithin auch gar noch nicht bestimmt auseinander treten. Die schlechthin punktuelle Centralität, auf welche die schöpferische Wirksamkeit in dem kreatürlichen Sein mittelst der Organisation hinstrebt, der wirkliche Abschluß der kreatürlichen Natur in sich selbst ist mithin auch in dem entwickelten Thiere noch nicht erreicht, wie es vorhin (§. 62.) scheinen wollte, und der schöpferische Proceß kann auch bei ihm noch nicht stillstehn. Er muß sofort den weiteren Schritt thun, die in der Seele noch gesetzte Zweiheit von Bewußtsein und Thätigkeit zur wirklichen oder inneren Einheit zu vermitteln, indem er die unmittelbare Einigung beider auflöst und sie sich gegenseitig bestimmen läßt. Da die Seele wesentlich das Product der bestimmenden Einwirkung des Organismus auf das Leben, und ihre eigenthümliche Bestimmtheit mithin durch die eigenthümliche Bestimmtheit des Organismus, dem sie zugehört, bedingt ist: so kann diese Vermittelung sich nur mittelst einer noch über die hier gegebene Stufe hinaus spezifisch gesteigerten Differenzirung oder Organisation des lebendigen Organismus oder näher des beseelten Leibes vollziehen.

Anm. 1. Weil im Thiere überhaupt Bewußtsein und Thätigkeit noch unmittelbar geeint und also noch gar nicht für sich auseinander getreten sind, so ist auch im entwickelten Thiere das Bewußtsein der Thätigkeit noch nicht mächtig, d. h. die Thätigkeit noch keine bewußte, und die Thätigkeit des Bewußtseins noch nicht mächtig, d. h. das Bewußtsein noch kein thätiges. Im Thiere, auch im entwickelten, sind Empfindung und Trieb durchaus in einander, und ebenso Sinn und Kraft. Es hat nur triebmäßige Empfindungen und nur empfindungsmäßige Triebe, und ebenso nur kräftige Sinne und nur sinnliche Kräfte. Nur wenn in dem lebendigen Einzelsein Bewußtsein und Thätigkeit bestimmt auseinander fallen, können sie sich in ihm auf einander beziehen, und kann es also ein Bewußtsein desselben um seine Thätigkeit geben und eine Bethätigung seines Bewußtseins. Eben darauf beruht bei dem Menschen die Macht der Sebstbestim-

mung, daß in ihm Bewußtsein (als Selbstbewußtsein) und Thätigkeit (als Selbstthätigkeit) wirklich aus einander treten. Allein hierdurch wird in ihm die Motivation seiner Actionen möglich. Das Thier dagegen ist bewußt ohne Thätigkeit in seinem (nur passiven) Bewußtsein und thätig ohne Bewußtsein um seine Thätigkeit (die auf seiner Seite nur Passivität ist), d. h. es ist instinctmäßig*) bewußt und thätig. Bewußtsein und Thätigkeit sind in ihm noch gar nicht für einander da, ungeachtet sie in ihm schlechthin unmittelbar coincidiren; nämlich eben dieserhalb nicht. Sie müssen erst ihre unmittelbare Geeintheit, ihre Indifferenz auflösen, um für einander sein oder sich auf einander beziehen und sich dann zu innerer Einheit vermitteln zu können. Die thierische Seele ist so die nur träumende Natur.

Anm. 2. Nur im Thiere kommen Bewußtsein und Thätigkeit rein als solche (als nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit) vor.

§. 64. Indem die thierische Seele sich in die in ihr unmittelbar geeinigte Zweiheit, Bewußtsein und Thätigkeit differenzirt, wird 1) auf der einen Seite das Bewußtsein durch die Thätigkeit bestimmt, damit aber erhebt es sich zum Selbstbewußtsein. Indem nämlich die Thätigkeit dem Bewußtsein ihre eigne eigenthümliche Bestimmtheit aufprägt, bestimmt sie es zum thätigen Bewußtsein, d. h. eben zum Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein der animalischen Seele ist jetzt nicht mehr, wie vorhin, ein bloß

*) Ueber den thierischen Instinct vgl. die Bemerkungen von Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 240 f. Es ist hier in der animalischen Sphäre zwischen der über die Materie bereits hinausspielenden Seele und der materiellen Natur, mit der jene sich in unmittelbarer Einigung befindet, noch gar nicht zu einer Entgegensetzung gekommen. Das Thier befindet sich deshalb zwar völlig in der Macht der äußeren materiellen Natur, diese aber ist zugleich für dasselbe die es, als sich selbst, erhaltende, versorgende Macht. Es wird durch die Natur selbst gegen die äußere Natur geschützt. Vgl. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 134 f., Drobisch, Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode (Leipz. 1842), S. 228 f., Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschl. Seele (Berlin, 1841), S. 154—159.

leidentlich bestimmtes, es ist nicht mehr ein bloß durch ein Andres (den Organismus) gesetztes; sondern es ist ein durch die eigne Thätigkeit der Seele selbst gesetztes, das eigne Bewußtsein derselben. Die Seele selbst ist sein Princip und deshalb auch beides, sein Subject und sein Object. Die Seele ist jetzt selbst bei ihrem Bewußtsein. Sie ist jetzt nicht mehr bloß auf sich selbst bezogenes (bezogen werdendes), sondern sich selbst auf sich selbst beziehendes Leben. Wenn auf der vorigen Stufe die bewußte Seele als ihre Wahrnehmungen oder Vorstellungen (beide im allerweitesten Sinne des Worts, denn s. unten §. 217, Anm. 2.,) von dem Organismus, also nur von auffenher und in nur leidentlicher Weise empfangend gedacht wurde, so daß ihre wahrnehmende oder vorstellende Function nur die Wirkung der sie bestimmenden Einwirkung des Organismus war: so ist sie nunmehr zu denken als ihre Vorstellungen sich selbst bildend, aus einer in ihr selbst liegenden spontanen Causalität heraus. Hiermit aber wird sie — da die Function, kraft welcher Vorstellungen erzeugt werden, eben das Vorstellen ist, — gedacht als ihre Vorstellungen selbst vorstellend, mithin als sich selbst von ihren Vorstellungen unterscheidend (was bei dem Thier nicht der Fall ist, s. oben §. 59, Anm. 2 u. 4), d. h. als selbstbewußte. Das Bewußtsein fällt jetzt für sie in das subjective und das objective auseinander, aber so, daß beide wesentlich zugleich mit einander gesetzt sind. Das Bewußtsein ist jetzt Bewußtsein des Subjects von sich selbst in seinem Bewußtsein von seinen Objecten oder Bewußtsein des Subjects von seinen Objecten als wesentlich Bewußtsein desselben von sich selbst. Dieß aber ist eben das Selbstbewußtsein. Näher und in seiner wirklichen Realisirung und reinen Ausprägung ist das Selbstbewußtsein der Verstand. Als das thätige (active, nicht passive) Bewußtsein ist es wesentlich das denkende Bewußtsein, d. h. eben der Verstand. Denn das Denken ist wesentlich das thätige, das spontane Vorstellen. Wer so vorstellt, daß er seine Vorstellungen selbst setzt, über sie selbständig schaltet, der denkt.

Anm. Auch nach der allgemein gangbaren Vorstellungsweise ist das Denken eben das spontane, autokratische Vorstellen, die absichtliche und freithätige Manipulation (Analyse und Syntheſe) seiner Vorstellungen vonseiten des vorstellenden Subjects. Das Denken ist ja wesentlich ein in

sich reflectirtes Vorstellen, ein Uns unsre Vorstellungen vorstellen.

§. 65. 2) Auf der andern Seite wird die Thätigkeit durch das Bewußtsein bestimmt, damit aber erhebt sie sich zur Selbstthätigkeit. Indem nämlich das Bewußtsein der Thätigkeit seine eigne eigenthümliche Bestimmtheit aufprägt, bestimmt es sie zur bewußten Thätigkeit, d. h. eben zur Selbstthätigkeit. Sofern nunmehr ihre Thätigkeit eine bewußte ist, ist die animalische Seele in ihrer Thätigkeit nicht mehr, wie vorhin, eine bloß leidentlich bestimmte; ihre Thätigkeit ist nicht mehr eine bloß durch ein Andres (den Organismus) gesetzte, sondern sie ist eine durch sie (die Seele) selbst gesetzte, die eigne Thätigkeit derselben. Die Seele selbst ist ihr Princip und deshalb auch beides, ihr Subject und ihr Object. Sie geht vom Bewußtsein der Seele selbst aus, und diese ist somit einerseits selbst bei ihrer Thätigkeit, und setzt andrerseits durch diese wesentlich sich selbst. Die Seele ist jetzt nicht mehr bloß auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes (bezogen werdendes), sondern sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben. So aber ist die Thätigkeit eben Selbstthätigkeit. Näher und in ihrer wirklichen Realisirung und reinen Ausprägung ist die Selbstthätigkeit der Wille. Als die bewußte Thätigkeit ist sie wesentlich die wollende Thätigkeit, d. h. eben der Wille. Denn das Wollen ist wesentlich das bewußte, das wissende Setzen. Wer so setzt, daß er sich dessen bewußt ist, daß er setzt und was er setzt, wer bewußterweise ihm bewußtes setzt, der will. Nur wer weis was er will, will wirklich.

Anm. Der hier aufgestellte Begriff des Willens stimmt völlig zusammen mit der herkömmlichen Definition desselben, daß er sei „die Selbstbestimmung eines intelligenten Wesens zu einer Wirkung." Der Wille ist übrigens hier nach seinem vollen Begriff zu verstehen, als wirksamer Wille, so daß er das Thun ausdrücklich mit einschließt. Dieser Begriff des Willens findet sich auch anderwärts unbedingt anerkannt, z. B. bei Schleiermacher (Sämmtl. Werke, III. Abth., B. 2, S. 448) und Hartenstein (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 29). Mit unsrer Begriffsbestimmung mag man überhaupt die von Drobisch (Empir. Psycholog., S. 246,) vergleichen: „Das Wollen ist zuvörderst eine Art

desjenigen Begehrens, das sich seines Gegenstandes bewußt ist: denn um zu wollen muß man wissen, was man will. Das eigenthümliche Merkmal desselben ist aber, daß es die Erlangung des Begehrten unbedingt voraussetzt. „Ich will" heißt soviel als „ich werde." Der Wille geht der That voraus, nicht aber als ein bloßes Vorzeichen, sondern als vorherbestimmender Urheber, welcher weis, daß jene in seiner Macht steht, daß er sie machen kann." Vgl. auch Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 96—98.

§. 66. Die Vermittelung des Bewußtseins und der Thätigkeit der Seele durch ihr gegenseitiges Sich bestimmen, nämlich zum Selbstbewußtsein oder Verstande und zur Selbstthätigkeit oder zum Willen, ist unmittelbar zugleich die unmittelbare Zusammenfassung dieser beiden letzteren. Diese unmittelbare Einigung oder diese Indifferenz des Selbstbewußtseins oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens aber ist die Persönlichkeit. Indem in der animalischen Kreatur Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit zustande gekommen sind, ist in ihr ein Selbst, ein Ich, zustande gekommen, ein Subject, kurz Persönlichkeit. Es ist nämlich jetzt in dem animalischen Einzelsein nach seiner Totalität zu einem Sich auf sich selbst beziehen, zu einem Sich von sich selbst unterscheiden und sich selbst entgegensetzen gekommen, ohne welches es kein Ich gibt. Das Einzelsein unterscheidet sich als Ich von sich als Naturorganismus, d. i. als beseeltem Leibe, indem es eben hiermit zugleich sich als Ich selbst wieder mit sich als Naturorganismus (mit diesem als dem seinigen) zusammenschließt. Eben hierdurch ist es ein persönliches. Die Persönlichkeit, das Ich ist aber wesentlich nur als dieses beides, Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille), da jenes Sich auf sich selbst beziehn des Einzelseins in seiner Totalität nur aus der Wechselwirkung zwischen Bewußtsein und Thätigkeit resultirt, also nur aus einer Verselbstigung gleich sehr beider, des Bewußtseins und der Thätigkeit; und eben deshalb sind auch beide wesentlich unmittelbar mit einander gegeben, Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille. Ihre Einheit in der Persönlichkeit ist aber unmittelbar (d. h. auf dieser Stufe) eben auch nur erst die unmittelbare und bloß äußere Einigung, die bloße Indifferenz derselben.

Anm. 1. Man kann also allerdings mit Schelling (in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit) sagen, die Persönlichkeit beruhe auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind.

Anm. 2. Ein Ich gibt es schlechterdings nur als dieses beides zusammen, als ein Ich bin mir bewußt (ich denke), und ein Ich will. Wo es kein Ich will gibt, da gibt es auch kein Ich bin mir bewußt (ich denke), und umgekehrt. Die Einheit dieser beiden ist eben das Ich, die Persönlichkeit.

§. 67. Werden Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit als in der Seele mit einander wirklich vermittelt und so in innerer und mithin wahrer Einheit gesetzt gedacht, so ist die selbstbewußte und selbstthätige, d. h. die persönliche Seele die mit sich selbst zu wahrer und innerer Einheit schlechthin vermittelte, ebendamit aber die vollendete Seele.

§. 68. Die Persönlichkeit ist wesentlich eine Bestimmtheit der Seele, sie tritt wesentlich nur an der Seele hervor, und gehört wesentlich ihr an; aber sie ist ebenso auch wesentlich eine sich von ihr ablösende und gegen sie selbständige Bestimmtheit der Seele. Sie kommt einerseits nicht anders zustande als an der Seele; aber indem sie an ihr zustande kommt, stellt sie sich andrerseits unmittelbar zugleich ihr gegenüber als von ihr unterschiedene und in sich relativ selbständige. Sie ist ursprünglich nur an der animalischen Seele, aber sie stößt diese ihre causale Basis sofort ab, indem sie sich in sich selbst erfaßt, und sich auf sich selbst stellt.

§. 69. Da die Persönlichkeit so wesentlich die Seele zu ihrer causalen Basis hat, an ihr aber nur vermöge einer spezifisch gesteigerten Organisation des lebendigen Organismus zustande kommt (§. 63): so ist sie ursprünglich nur das Product des vollendeten animalischen Naturorganismus, des thierischen beseelten Leibes in seiner Vollendung, und hat letztlich diesen zu ihrer wesentlichen causalen Basis. Sie ist also in ihrer Entstehung causaliter bedingt durch einen materiellen Organismus und ein materielles Leben in ihrem vollständigen Ineinandersein, durch einen lebendigen materiellen Naturorganismus in der Vollendung seiner Organisation, sonach überhaupt durch die Materie. Sie ist genetisch be-

trachtet und mithin ursprünglich nur das Resultat und Product der Materie in der Vollendung ihrer Organisation (durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes) zur Natur, und so nicht nur natürlicher, sondern bestimmt materieller Abkunft.

§. 70. An sich betrachtet ist dagegen die Persönlichkeit wesentlich ein nichtmaterielles und zwar näher ein übermaterielles Sein; denn sie ist wesentlich Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, also denkendes und wollendes Sein, Bestimmtheiten, welche der Materie als solcher schlechthin fremd sind. Sie ist wesentlich ein schlechthin Ideelles, als solches aber ist sie wesentlich ein Nichtmaterielles; denn die Materie ist ja ihrem Begriff selbst zufolge (§. 44) das Nichtideelle (wie auch das Nichtreale). Durch die Persönlichkeit und mit ihr ist der Gedanke als wirklich für sich seiender (das Ideelle als wirklich für sich seiendes) gegeben, und somit ist er überhaupt zuerst. Die Persönlichkeit, schon wie sie natürlich da ist als das Product des vollendeten thierischen Naturorganismus, geht wesentlich über den Begriff der Materie hinaus, und zwar nach der Seite des Geistes hin. Sie ist wesentlich ein wenigstens geistartiges geschöpfliches Sein, wenn gleich noch kein wirklich geistiges. (S. unten §. 99.)

§. 71. Die Persönlichkeit ist so eine durchaus überraschende, einer ganz neuen Ordnung des kreatürlichen Seins angehörige und ein neues Gebiet der Schöpfung ankündigende Erscheinung. Auf diesem Punkte der geschöpflichen Stufenleiter, wo die Persönlichkeit in ihr hervorbricht, sehen wir die Materie durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes wesentlich über sich selbst hinausgeführt. Die Materie hat hier ihr eignes Gegentheil aus sich selbst herausgeboren. Dieß nämlich infolge des stätig fortgeführten Differenzirungs- und damit zugleich Organisationsprocesses, vermöge dessen die göttliche Schöpferwirksamkeit dieselbe je länger desto vollständiger in sich selbst zersetzt und aufgelöst hat. War dieser schöpferi-Proceß im Allgemeinen bis zur Stufe der elementarischen Natur hin überwiegend ein Auflösungsproceß, so war er von dieser an überwiegend ein Verknüpfungs- und zwar näher ein Organisationsproceß, nämlich vermöge einer immer durchgreifenderen Centralisation der in ihre Unterschiede zersetzten Materie in dem materiellen Einzelsein. Durch diesen schöpferischen Proceß ist die Macht der

Materie überwunden. Die Materie hat aus sich selbst heraus ein kreatürliches Sein gebären müssen, das wesentlich über ihr steht, und dessen Princip und Gesetz wesentlich von dem ihrigen verschieden, ja dem ihrigen entgegengesetzt ist, und zwar als das unbedingt höhere. Die zum vollendeten thierischen Naturorganismus, d. h. zum vollendeten beseelten Leibe organisirte Materie setzt, indem sie ihre eignen organischen Lebensfunctionen vollbringt, kraft dieser innerhalb des Bereichs ihres Einzelseins selbst mit Nothwendigkeit ein Resultat und Product ab, in welchem ihre eigne wesentliche Bestimmtheit aufgehoben, ihr eigenthümliches wesentliches Princip unmittelbar neutralisirt ist, ein wesentlich nichtmaterielles und übermaterielles kreatürliches Sein, die Persönlichkeit.

§. 72. Wie so überhaupt auf der vollständig durchgeführten Organisation der Materie, so beruht die Persönlichkeit näher auf einer spezifischen Abschwächung und Temperatur des materiellen (oder sinnlichen) Lebens, in concreto der materiellen oder sinnlichen Empfindung und des materiellen oder sinnlichen Triebes, — eben vermöge der durchgreifenden Organisation. Durch diese ist in dem materiellen Einzelsein die Wirksamkeit des materiellen oder sinnlichen Princips in der Art herabgestimmt, daß der Strom der eignen Lebensbewegung des materiellen Naturorganismus nicht mehr ein genugsames Maaß von Gewalt besitzt, um in den centralen Punkt, welchen die schöpferische organisirende Wirksamkeit in ihm, und zwar näher in seiner Seele, eben kraft des vollständigen Zusammenwirkens seiner einzelnen organischen Functionen (also als das Product dieses Zusammenwirkens), herausgearbeitet hat, hineinzufluthen, und so continuirlich denselben, indem es ihn herstellt, unmittelbar zugleich auch wieder aufzuheben. Durch die fortgeführte Organisation ist in dem materiellen Einzelsein die Gewalt des materiellen oder sinnlichen Lebens, (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) in der Art gebrochen, daß das durch dasselbe gesetzte Ich sich gegen dasselbe auch behaupten und es von sich zurückhalten kann, so daß es nicht aus eigner Macht in das persönliche Centrum, es zerreissend, hineinbrechen, also weder das Selbstbewußtsein wieder auslöschen noch die Selbstthätigkeit wieder ersticken kann, — kurz es ist in ihm durch die fortgeführte Organisation die Autonomie seines materiellen Lebens eingeschläfert. Und eben darauf

beruht causaliter seine persönliche Bestimmtheit oder seine Persönlichkeit.

Anm. In dem unpersönlichen Thiere vermag die, allerdings auch in ihm angestrebte, seelische Lebenscentralität sich nicht in sich selbst zu behaupten, indem sie continuirlich von der übermächtigen Gewalt der materiellen oder sinnlichen Lebensbewegung turbirt und wieder obruirt wird.

§. 73. Wie im bloßen Thiere der Leib der Organismus der Seele ist, so ist im persönlichen Thiere Leib und Seele (genauer: Seele und Leib) oder der beseelte Leib der Naturorganismus der Persönlichkeit. Die Seele ist ihr innerer, der Leib ihr äußerer Organismus. Da die Persönlichkeit zu ihrem unmittelbaren causalen Substrat die Seele hat (§. 68), so bildet diese ihren unmittelbaren Organismus, und erst durch ihre Vermittelung hat sie auch an dem Leibe ein Instrument.

§. 74. Da die Persönlichkeit das Product des lebendigen Naturorganismus ist (§. 69.): so ist sie auch diesem adäquat. Die Persönlichkeit ist wesentlich wie ihr Naturorganismus, d. i. wie ihr beseelter Leib.

Anm. Dieser Satz gilt ebenmäßig von dem geistigen Menschen wie von dem natürlichen. Er ist ebenso richtig wie der umgekehrte: wie die Persönlichkeit so auch ihr Naturorganismus.

§. 75. Mit der Persönlichkeit des animalischen Geschöpfs ist in diesem wesentlich zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben. Diese ist wesentlich durch folgende drei Momente bedingt, welche in dem Begriff des persönlichen Geschöpfs bereits alle mitgesetzt sind. 1) Durch das bestimmte Hervortreten eines Selbsts oder Ichs in dem Einzelsein, — dadurch, daß in demselben der centrale Punkt bestimmt heraustritt aus der Gesammtmasse der dasselbe constituirenden elementarischen Punkte, und sich bestimmt von diesen unterscheidet und ihnen entgegensetzt. Nur wo die Individuität und der Naturorganismus (der beseelte Leib) wirklich auseinander treten, und eben damit jene, sich von diesem unterscheidend, zum Ich wird, und sich als solches ihm entgegensetzt, ist Selbstbestimmung möglich. In der Persönlichkeit ist nun eben diese Unterscheidung vollzogen, und indem jene wesentlich ein nicht mehr materielles und ein übermaterielles ist (§. 71.), bleibt es auch nicht bei der bloßen Unterscheidung, sondern die Per-

sönlichkeit *setzt sich* als das Nichtmaterielle und übermaterielle ihrem Naturorganismus als einem materiellen auch ausdrücklich *entgegen*; mit ihm aber zugleich auch dem gesammten materiellen Naturganzen, welchem er als organischer Theil angehört. Indem in dem kreatürlichen Sein auf unsrer Stufe eine Zweiheit von heterogenen Principien hervorgebrochen ist, kommt es unmittelbar zugleich auch zur wirklichen Spannung eines Gegensatzes zwischen denselben. Uebrigens ist bei diesem Organismus, welchem die Persönlichkeit (bei der Selbstbestimmung) sich selbst entgegensetzt, nicht etwa bloß an den äußeren oder somatischen zu denken, sondern ebenso auch an den inneren oder psychischen.*) Vgl. §. 73. 2) Durch die, wenigstens relative, Unabhängigkeit des Ichs oder der Persönlichkeit von dem Naturorganismus. Indem die Persönlichkeit, nach ihren beiden wesentlichen Seiten (als Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit), von ihrem Naturorganismus, und durch Vermittelung desselben auch von der Aussenwelt, Einwirkungen erfährt und Eindrücke empfängt, welche sie zu Actionen sollicitiren, ist Selbstbestimmung nur insofern möglich, als die Persönlichkeit das Vermögen besitzt, sich gegen diese Affectionen und Sollicitationen — und zwar gegen sie *alle*, ohne Ausnahme, *entweder bejahend oder verneinend* (thuend oder unterlassend) zu verhalten. *Diese* Unabhängigkeit der Persönlichkeit von dem Organismus ist aber unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst erreicht, ihrem Begriff zufolge. Das Ich liegt außerhalb des Bereichs der zwingenden Gewalt des materiellen Lebens, d. h. der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes; es ist für die Affectionen vonseiten dieser zugänglich, ja ihnen bloßgestellt, aber sie können keine es *schlechthin* bestimmende, d. h. es *zwingende* Einwirkung auf dasselbe ausüben. Der Grund davon liegt eben darin, daß auf dieser Stufe in dem kreatürlichen Einzelsein durch die durchgeführte Organisation die Macht des materiellen Lebens spezifisch abgeschwächt, die Wirksamkeit seines eigenthümlichen Princips eingeschläfert und somit seine Autonomie sistirt ist (§. 72.). Eben vermöge seiner vollendeten

*) Und (was jedoch hier nur erst vorgriffsweise bemerkt werden kann,) auch nicht bloß an den materiellen Naturorganismus, sondern ebenmäßig auch an den in der Vergeistigung begriffenen und resp. geistigen.

Organisation sind in ihm das Centrum und die centralisirte Masse, das Ich und der Naturorganismus, in wirkliches Gleichgewicht gesetzt, — das Maaß der Einwirkungen des beseelten Leibes auf den centralen Punkt, das Ich, und das der eigenen Intensität und Consistenz dieses letzteren halten sich das Gleichgewicht, — und eben nur indem dieses Gleichgewicht sich fixirt, entsteht wirklich ein Ich, eine Persönlichkeit, ein Centrum, das sich wirklich in sich selbst zu halten vermag gegen den Organismus. (Vgl. §. 72.). Betrifft dieser Punkt die negative Seite an der Macht der Selbstbestimmung, so ist sie nach ihrer positiven Seite 3) dadurch bedingt, daß dem Ich das Vermögen beiwohnt, seinerseits in wirksamer Weise auf den Naturorganismus bestimmend einzuwirken, auf den inneren psychischen zunächst und mittelst dieses auch auf den äußeren somatischen, und zwar von sich selbst aus, ihn als seinen Organismus, als sein Werkzeug zu gebrauchen, ihn zu Actionen (es seien nun rein psychische oder psychisch-somatische,) zu bestimmen. Auch diese Bedingung ist aber schon unmittelbar zugleich mitgegeben mit der Persönlichkeit, sofern diese ja wesentlich Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, also Spontaneität ist, und somit — nämlich unter der Voraussetzung eines ursprünglichen Gleichgewichts ihrer Potenz und der des Organismus — die über ihren Naturorganismus, der in sich selbstlos ist, übergreifende Macht. In dem persönlichen Einzelsein können von dem Ich Functionen seines Naturorganismus (kraft eines wirksamen Diesen bestimmens) ausgehn; es kann in ihm von dem Ich (der Persönlichkeit) ein Bewußtsein und eine Thätigkeit mittelst seines Naturorganismus ausgehn*). Vermöge des Besitzes dieser drei Bedingungen ist das persönliche Geschöpf wesentlich das sich selbst bestimmende, d. h. seine materielle Natur ist in die Macht seiner Persönlichkeit gegeben, — diese kann jene, wenn sie mit ihren Sollicitationen an sie herantritt, verneinend abweisen, und durch ein wirksames Sie bestimmen sie in ihren eigenen Dienst nehmen, sie ihr selbst (der

*) Vgl. hiermit Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie (Tübingen, 1843), S. 14: „Der Wille kommt nur dem Wesen zu, das seine Natur zu seinem Objecte macht; die Naturwesen haben darum, aber auch nur darum, keinen Willen, weil sie ihre Natur nicht zu ihrem Objecte machen."

Persönlichkeit) gemäß bestimmen; aber sie kann freilich auch umgekehrt den Sollicitationen ihrer materiellen Natur nachgeben, sie bejahend, und, indem sie die eingeschläferte Wirksamkeit des eigenthümlichen Princips derselben, d. i. des materiellen oder sinnlichen Princips, selbst in ihr aufweckt, ihre Autonomie wieder bethätigen und sich von ihr bestimmen lassen.

Anm. 1. Die Macht der Selbstbestimmung, wie hier von ihr die Rede ist, ist noch nicht die wirkliche Freiheit, die erst ein Product des sittlichen Processes ist, weshalb ihr Begriff erst innerhalb der Ethik selbst (s. §. 158.) zur Erörterung gebracht werden kann; aber sie ist die nothwendige Grundbedingung und Grundlage aller wirklichen Freiheit. Wie die Macht der Selbstbestimmung hier auftritt, so ist sie zunächst nur die bloß formale Freiheit, das bloße psychologische Vermögen der Willkür, — wie Jul. Müller (Die christliche Lehre von der Sünde, I. (1. Ausg.), S. 385. vergl. S. 389 f.) sie definirt, „die Macht des Willens, sich durch seine eigne That seinen Inhalt zu setzen," oder, mit Kähler (Wissensch. Abriß der christl. Sittenlehre, I, S. 51.) zu reden, überhaupt „die Möglichkeit der Handlung." Sie beschränkt sich lediglich auf das Vermögen, in Ansehung jeder bestimmten einzelnen Sollicitation zum Handeln (sie komme nun von außerher oder von innenher) uns sowohl affirmativ (thuend) als negativ (unterlassend) zu verhalten; — freilich nicht etwa grade das eine wie das andre mit gleicher Leichtigkeit; aber doch, mit wie viel Schwierigkeit auch immer das eine, jedes von beiden. Diese primitive Macht der Selbstbestimmung in dem Menschen hat ihren Grund in dem Verhältniß seiner Persönlichkeit zu seiner materiellen Natur. Allerdings wird seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmt, nämlich in der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Triebe. Allein dieß ist nur die eine Seite des Verhältnisses, nach der andern hin wird ebenso auch seine materielle Natur durch seine Persönlichkeit bestimmt, und hierdurch steigert sich in ihm der bloß sinnliche Sinn zum Verstandessinn und die bloß sinnliche Kraft zur Willenskraft (S. unten §. 144.). Daher ist der Mensch nicht (wie das Thier) identisch mit seinen

Empfindungen und Trieben, sondern hat an seinem Verstandessinn und seiner Willenskraft eine Macht, sich einerseits unabhängig von seinen Empfindungen und Trieben (also von seiner materiellen Natur) rein aus sich selbst heraus, ohne vorangängige Sollicitation vonseiten der Empfindungen und der Triebe, und andrerseits sogar im Widerspruch mit ihnen zu bestimmen. Die von der Empfindung und dem Triebe ausgehende Sollicitation zum Handeln muß bei dem Menschen, ehe es zum Handeln kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit erscheinen *). Selbst da, wo die Empfindung und der Trieb am vollständigsten und unmittelbarsten in ein ihnen entsprechendes Handeln (nämlich in ein wirkliches) ausschlagen, kann es nur vermöge der ausdrücklichen Consultation des Verstandes und der ausdrücklichen Decision des Willens, also überhaupt nur vermöge der ausdrücklichen Zustimmung der Persönlichkeit geschehen, d. h. eben nur vermöge der Selbstbestimmung des Menschen. Die so in dem Wesen des persönlichen Geschöpfs begründete rein formale Freiheit ist an sich lediglich die Macht dieses letzteren oder hier bestimmt des Menschen, sich selbst zu bestimmen, nach eigner Entscheidung; eine Richtung dieser Selbstbestimmung, sei es nun auf das Gute oder auf das Böse, liegt in ihr an sich noch gar nicht. An sich enthält sie durchaus keinen hinreichenden Grund zu einer bestimmten Richtung und einem bestimmten Inhalt der Selbstentscheidung **). Sie muß durchaus als Wahlfreiheit, als liberum arbitrium gedacht werden; denn nur dadurch haben wir die Macht uns selbst zu bestimmen oder selbst die Entscheidung für unser Handeln zu treffen, daß außer der Bestimmtheit, die dieses wirklich nimmt, für dasselbe auch noch eine andere möglich ist ***). Aber zum

*) Vgl. auch die treffenden (übrigens deterministisch gemeinten) Bemerkungen von Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (Frankf. a. M. 1841.), S. 33—37.

**) Es ist deßhalb, wie J. Müller, a. a. O., I. S. 454—457. d. 1. A., ausführt, eine unstatthafte Begriffsbestimmung der Freiheit, wenn sie als „das Vermögen des Guten und des Bösen" definirt wird.

***) Vgl. J. Müller, a. a. O., I, S. 393. 1. A.

Begriff dieser Wahl gehört keineswegs etwa ein Schwanken des Wählenden zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten *). Diese formale Freiheit ist die schlechthin unerläßliche Voraussetzung der realen und wahren Freiheit, und nur auf der Basis jener kann diese zu Stande kommen **); denn nur sofern uns die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, können wir unser Sein selbst setzen. Die formale Freiheit, die Willkür, ist die Form, unter welcher die Freiheit in der Kreatur ursprünglich hervortaucht. Und ebenso geht sie auch nie unter in der realen Freiheit ***). Diese formale Freiheit greift der

*) S. J. Müller, a. a. O., I, S. 393—395. d. 1. A. Es heißt hier S. 394: „Wenn diese formale Freiheit nur insofern vorhanden ist als noch ein Andres möglich ist außer dem, was wirklich geschieht, so gehört doch nicht nothwendig zu ihr, daß dem sich entschließenden Subject diese andern Möglichkeiten jedesmal in's Bewußtsein getreten sein müssen. Es ist vollkommen genug, daß sie objectiv da sind, und es kann die Freiheit in der Selbstbestimmung nicht im mindesten verringern, wenn der rasche Entschluß, die begeisterte Hingebung jeden Gedanken daran zurückdrängt."

**) Auch Fichte (Sittenlehre, S. 199—204.) betont dieß auf's stärkste, daß es ohne Willkür keinen Willen gibt. Ebenso Vatke, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 70. f. 72. 152. 154. f. 169—172. 270. u. s. w. Es ist vollkommen wahr, was J. Müller, a. a. O., I, S. 387. bemerkt: „Die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit hat zu ihrer wesentlichen Voraussetzung eine mit der Nothwendigkeit nicht identische Freiheit." Und: „Die formale Freiheit hat nicht bloß die reale zu ihrem Zwecke, sondern die reale Freiheit hat auch die formale zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung; jene kann nicht anders zu Stande kommen im persönlichen Geschöpf als so, daß von dieser ausgegangen wird."

***) Auch in dieser Beziehung eignen wir uns die Sätze Jul. Müller's a. a. O., I, S. 388. f. d. 1. A., mit voller Zustimmung an: „Ueberhaupt geht das, was das eigentliche Wesen der formalen Freiheit als solcher ist, die Macht der Selbstentscheidung, niemals unter in der realen Freiheit der Kreatur, sondern wird darin, gereinigt von jeder Empfänglichkeit für Verkehrung, erhalten und bestätigt als die ewige Form der realen Freiheit, wodurch diese eben nur Geist und Freiheit ist. Der heilige Wille ist vollkommene Entschiedenheit, aber nicht als ein passives Abhängigsein von seiner eigenen Vergangenheit, von seiner früheren Selbstentscheidung, sondern als immer sich erneuernde That, wodurch die eigne Vergangenheit stätig bejaht und alles Schwanken

Determinismus, sofern er der bloß psychologische*) ist, vergebens an. Denn es bleibt eine unverrückbare Erfahrungsthatsache für jeden, daß er sich in Ansehung jedes einzelnen (wirklich) sittlichen Acts in seinem Leben in der Möglichkeit befand, ihn auch zu unterlassen. Mehr hat die Freiheitslehre dem psychologischen Determinismus gegenüber nicht zu behaupten; diese Behauptung aber läßt sich nicht mit dem Argument über dem Haufen werfen, daß alles nothwendig sei, was einen zureichenden Grund habe, wie doch unbestreitbar jede sittliche Action. Denn das rein logische Gesetz vom zureichenden Grunde hat mit einem nöthigenden Causalzusammenhange so wenig gemein, daß es sich vielmehr über alles, was ist, überhaupt erstreckt, auch über das Zufällige**). Nur dadurch kann dieser Determinismus sich in den Schein der Unwiderleglichkeit hüllen, daß er den wirklichen Stand des Streits verwirrt, und sich so stellt, als wolle von den Gegnern eine absolute Macht der Selbstbestimmung für den Menschen in Anspruch genommen werden, was keines Verständigen Meinung sein kann. Die reine Wahlfreiheit, das liberum arbitrium indifferentiae oder aequilibrii ist allerdings eine leere Fiction; als „Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung"***) kommt die Macht der Selbstbestimmung nirgends vor. Eine solche

---

und Zweifeln schlechthin ausgeschlossen wird. Die innere Nothwendigkeit, mit der diese gewordene Freiheit identisch ist, und die wir, weil sie nur insofern für das Subject und in dem Subject vorhanden, als sie von ihm selbst gesetzt ist, die positive nennen dürfen, bewahrt immerdar ihren durchaus eigenthümlichen Character, und kann niemals zur physischen oder metaphysischen Nothwendigkeit erstarren, wiewohl ihr in der vollendeten Heiligkeit in Beziehung auf die Bewahrung des Guten dieselbe Sicherheit und Untrüglichkeit beiwohnt, wie jenen andern Arten der Nothwendigkeit."

*) Unter den neuesten Vorkämpfern für diesen Determinismus ist wohl der bedeutendste Schopenhauer, theils in dem vorhin erwähnten Buche, theils in seiner Hauptschrift: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl., Leipzig 1844, 2 Bände.

**) S. darüber die Erörterung Vatke's, a. a. O., S. 263. 306. ff.

***) Wie v. Ammon die Freiheit definirt: Handbuch der christl. Sittenlehre, I, S. 111.

absolute Wahlfreiheit, kraft der das persönliche Wesen sich mit derselben Leichtigkeit zu entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen vermöchte, könnte nur in den absoluten Anfangspunkt seiner sittlichen Entwicklung fallen, der, weil hierbei alles durch unmerkliche Uebergänge hindurchgeht, eine bloße Voraussetzung bleibt*). In der Wirklichkeit ist das menschliche Handeln allerdings allemal prädeterminirt, nämlich durch den jedesmaligen sittlichen Zustand des Handelnden; aber nie unbedingt. Auf jeden bestimmten Entschluß übt in der That die schon vorhandene sittliche Bestimmtheit des sich entschließenden Subjects einen bestimmenden Einfluß aus; aber nur einen es relativ, nicht absolut, bestimmenden, keinen an sich entscheidenden. Bei jeder Selbstbestimmung ist die sich bestimmende individuelle Persönlichkeit durch ihren Naturorganismus (im allerweitesten Sinne dieses Worts) — nämlich durch die eigenthümliche Beschaffenheit, welche er in Folge der bisherigen sittlichen Entwickelung des Individuums an sich hat, — schon zumvoraus mitbestimmt; aber eben auch nur mitbestimmt, also nur relative prädeterminirt. Denn sie kann ja ihre Function auch auf diesen ihren Naturorganismus in seiner jedesmaligen sittlichen Bestimmtheit selbst richten, und ihn anders bestimmen oder umbilden. Sie ist ihm gegenüber zwar nicht absolut selbständig (dieß ist sie nur sofern sie denselben selbst gesetzt hat, als geistigen,); aber eben so wenig ist sie schlechthin abhängig von ihm. Sich enger anschließend an die allgemeiner gangbaren Begriffsbestimmungen entwickelt Jul. Müller (a. a. O., I, S. 496 f. d. 1. A. oder 2. A. II, S. 77—79.) den Sachverhalt in der hier fraglichen Beziehung folgendermaßen sehr klar: „Die sittliche Entwickelung des Menschen ist nicht ein einmaliges, sondern ein fortgehendes Sichselbstbestimmen durch Freiheit. Der Wille ist auf jedem Punkte dieser Entwickelung, den ersten ausgenommen, mit Herbart zu reden, schon characterisirt, aber im irdischen Leben niemals vollständig, sondern er characterisirt sich noch immer weiter. Und zwar kommen diese weiteren Bestimmungen, die er sich gibt, ihrer wirklichen Verursachung

*) Vgl. Baltz, a. a. O., S. 265.

nach, nicht aus der Bestimmtheit, die er schon hat, — denn so wenig diese wirkungslos ist in der sittlichen Entwickelung, so kann doch das eigentlich fortschreitende in derselben nicht ihr Product sein, — sondern aus ihm, wiefern er beziehungsweise noch ein unbestimmter ist, die Macht, sich in dieser Beziehung ursprünglich aus sich selbst zu bestimmen. Wir werden demnach in aller sittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes und der That. Wer die sittliche Entwickelung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Handlungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten sittlichen Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjects, der zerstört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das Prius, und jede sittliche That, jeden sittlichen Entschluß lediglich als dessen nothwendige Folge und Offenbarung betrachtet. Vielmehr kommt zuerst dem Zustande selbst nur insofern Name und Dignität eines sittlichen zu, als er zu seiner Wurzel die That hat, diese als rein innerliche gefaßt, als freie Hinwendung zu — oder Abwendung von einem bestimmten Moment im Inhalt des sittlichen Bewußtseins, als Aufnahme desselben in die innerste Gesinnung oder Verschließung des Herzens dagegen. Durch solche innere Entscheidungen, in denen Bewußtsein und Thatkraft sich auf einem einzelnen Punkte zusammendrängt, wird ein beharrender Zustand, ein Hang begründet; der Wille hat sich damit eine bestimmte Richtung gegeben, aus welcher denn, wenn die erforderlichen Veranlassungen eintreten, ganze Reihen von einzelnen Handlungen und Unterlassungen abfolgen. Aber keineswegs ist nun alles folgende Handeln von sittlicher Qualität ein bloßes Ergebniß des so gewordenen Zustands, sondern theils vermag eine gewaltige neue Grundentscheidung, ausgehend von dem noch immerfort strömenden Quell der Freiheit, sich zwischen jene Reihen zu drängen, und die schon entstandenen Willensrichtungen zu modifiziren, theils kommt das innere Leben in seiner fortschreitenden Entwicklung mit immer neuen, für das Subject noch relativ unbestimmten Gebieten in Beziehung, und wird

dadurch zu neuen Lebensentscheidungen aufgefordert." In demselben Maaße freilich, in welchem die sittliche Entwicklung des persönlichen Wesens sich in die Abnormität verirrt, schwindet seine formale Freiheit zusammen, und die absolute Vollendung seiner sittlichen Abnormität muß zugleich als die vollständige Vernichtung derselben gedacht werden; allein so lange es in ihm noch irgend ein Minimum von Entwicklung gibt, ist auch in ihm die formale Freiheit noch nicht absolut aufgehoben. Mit dem liberum arbitrium, wie wir es fassen, kann ein wirkliches Unvermögen zum Guten sehr füglich zusammenbestehen; denn auch bei diesem bleibt ja dem persönlichen Geschöpf immer noch in jedem concreten Momente die Wahl offen zwischen dem Das Böse wollen und thun *wollen* und dem *Nicht wollen* das Böse wollen und thun, zwischen der *Zustimmung* zu der bösen Willensregung und dem *Kampfe* wider sie. Vgl. §. 501. Von einer andern Seite her bestreitet der *religiöse Determinismus* die menschliche Freiheit. Er hält es für unvereinbar mit der Absolutheit Gottes, ihm gegenüber dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung beizulegen. Aber damit erklärt er nur überhaupt den Begriff des *persönlichen* Geschöpfs für unmöglich. Daß Gott an sich auch über die Selbstbestimmung des Menschen unbedingt Macht hat, das steht freilich ohne weiteres fest; ebenso sehr aber auch, daß Gott nach der von ihm selbst geordneten Weise seines Verhältnisses zur persönlichen Kreatur seine unbedingte Macht über den Menschen nur in *dem* Maaße bethätigt, in welchem sie die Selbstbestimmung desselben nicht aufhebt. Darin liegt so wenig eine Beschränkung der Absolutheit Gottes, daß vielmehr, mit Jul. *Müller**) zu reden, auch das wesentlich mit zu ihr gehört, „daß Gott die in ihm liegende absolute Causalität wahrhaft in seiner Macht hat, und nicht überall nach ihrer Absolutheit wirken *muß*." Für uns versteht sich jene Selbstbeschränkung (wenn man diesen in der That schielenden Ausdruck einmal gebrauchen will,) Gottes dem Menschen gegenüber ohnehin völlig von selbst, nachdem

*) A. a. O., I, S. 350. 1. A. (vgl. 2. A., II, S. 261 f.).

wir in dem Schaffen überhaupt Ein für allemal ein Verzichten Gottes auf seine rein absolute Wirksamkeit ad extra erkannt haben (S. oben §. 31.). Vollends vom christlichen Bewußtsein aus kann gar nicht anders geurtheilt werden. Denn, wie abermals J. Müller*) bemerkt, soll der Begriff der menschlichen Freiheit die Macht haben, „die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und die schlechthin gültige Wahrheit des Schuldbewußtseins zu erhärten," „so muß dem Moment der Selbständigkeit in der Freiheit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen". Fügen wir hinzu was derselbe Verfasser**) eben so schön wie wahr sagt: „Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt."

Anm. 2. Wo es sich um die Frage nach der kreatürlichen Freiheit handelt, stelle man nur vor allem die Gegensätze richtig. Der Freiheit steht nämlich der Zwang entgegen (nicht etwa die Nothwendigkeit) — und der Nothwendigkeit die Zufälligkeit. Freiheit und Nothwendigkeit bilden also gar keinen Gegensatz und schließen sich gar nicht aus.

Anm. 3. Darin hat Reuter***) sehr richtig gesehn, wenn er die Lehre von der Freiheit nicht in der Ethik selbst abgehandelt haben will, sondern in der sie vorbereitenden Einleitung. Nämlich was die Lehre von der bloß formellen Freiheit, von der bloßen psychologischen Macht der Selbstbestimmung angeht hat dieß seine Richtigkeit; die Erörterung der wirklichen oder realen Freiheit hingegen kann nur in der Ethik selbst ihre Stelle finden.

§. 76. Wenn der Persönlichkeit wesentlich Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, damit aber auch Selbstbestimmung eignet: so ist das persönliche Geschöpf als nicht mehr bloß gedachtes und gesetztes, sondern selbst denkendes und setzendes Sein wesentlich nicht mehr Natur, sondern über diese hinausgegangen. Andrerseits aber ist seine Persönlichkeit

*) A. a. O., I, S. 373. d. 1. A.

**) A. a. O., II, S. 262. 2. A.

***) A. a. O., S. 604. 623 ff.

wesentlich nur an seiner Natur und, ungeachtet sie auch wieder die diese bestimmende Macht ist (§. 75.), wesentlich ihr Product. So ist es denn in dem persönlichen Geschöpf zu dem Einssein der kreatürlichen Natur und der kreatürlichen Persönlichkeit in ihrer Wechselwirkung gekommen, wie es durch den Begriff der Schöpfung (s. §. 35. 36.) gefordert ist.

Anm. Auf dem Punkte der Schöpfung, wo das persönliche Geschöpf hervorgeboren wird, ist die Kreatur beides, in der vollständigen Besonderung und Mannichfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten und doch zugleich auch so, daß diese wieder vollständig in ihre organische Einheit zusammen gegangen sind, gegeben.

§. 77. Aber freilich ist die Kreatur als diese Einheit von kreatürlicher Natur und kreatürlicher Persönlichkeit in ihrer Wechselwirkung auf diesem Punkte nur erst als materielle gegeben. Es übrigt also noch die weitere Aufgabe, die so in ihrer wesentlichen Vollständigkeit vorhandene Kreatur aus der Materie in den Geist umzusetzen.

Anm. Hier tritt sonach ein wesentlicher Wendepunkt und ein neues Hauptstadium ein in dem Schöpfungsproceß. Es wird sich unten zeigen, daß sein weiterer Fortgang vonhierab durch den sittlichen Proceß vermittelt ist.

§. 78. Das entwickelte Thier (§. 61. 62.) mit der persönlich bestimmten Seele, das persönliche Thier, also das entwickelte Thier in seiner wesentlichen Vollendung überhaupt, ist — in der irdischen Schöpfungssphäre — der Mensch. In ihm schließt sich die Stufenreihe der animalischen Natur, nach und nach über immer höhere Bildungen hinwegschreitend, letztlich ab, geht aber eben hiermit auch wesentlich über sich selbst hinaus, und schlägt in eine spezifisch neue und höhere Ordnung des kreatürlichen Seins um.

§. 79. Der Mensch, wie sein Begriff sich hier ergibt, ist der natürliche Mensch, der Mensch als reines Naturwesen. Seine Persönlichkeit ist die bloß natürliche und lediglich das Resultat seines materiellen Naturorganismus in seinen Lebensfunctionen; sie ist lediglich auf der causalen Basis dieses letzteren. Der natürliche Mensch als solcher (der Mensch,

wie die schöpferische Wirksamkeit Gottes ihn der materiellen Natur abringt, in seiner Unmittelbarkeit) ist das persönliche oder das menschliche Thier und nichts darüber hinaus. Er ist wesentlich Thier, aber — als persönlich — eben so wesentlich zugleich nicht mehr Thier, mehr als Thier.

Anm. Dieser rein natürliche Mensch ist der Mensch auf der Stufe, von welcher die menschlische Entwickelung als solche (d. h. die sittliche Entwicklung) unmittelbar ausgeht, aber auch eben nur erst ausgeht, — nämlich wenn man den Menschen ganz in abstracto faßt. Denn in der Wirklichkeit geht seine menschliche (oder sittliche) Entwicklung unmittelbar nicht von dem schon wirklich, d. h. vollständig persönlichen Thiere aus, indem er als noch nicht natürlich reif (als unerwachsen, als unmündiges Kind) ins Dasein tritt. S. §. 81.

§. 80. Als Einigung von Persönlichkeit und Natur ist der Mensch, auch der bloß natürliche schon, wesentlich Person (§. 23.).

Anm. Als Person ist der Mensch Selbstzweck. Allein die Person — nicht die Sache — ist Selbstzweck, — deshalb nämlich weil allein das persönliche Einzelsein sich auf sich selbst als Zweck zu beziehn vermag (s. §. 64. 65.). Der Mensch ist das einzige animalische Geschöpf, welches sich einen Lebenszweck (nicht bloß einzelne momentane Zwecke) zu setzen imstande ist, und zwar, was in der Sache selbst liegt, als Einen, ja welches diesen Zweck sich selbst zu setzen imstande ist. Dieß ist auch für die Frage nach der Fortdauer des Menschen über das sinnliche Leben hinaus von Bedeutung.

§. 81. Auch der natürliche Mensch, d. h. das Thier mit persönlicher Seele, das persönliche Thier, kann als Thier in der Kreatur unmittelbar nur als noch unentwickeltes hervor und in's Dasein treten (nämlich, wohl zu merken, als unentwickeltes persönliches Thier,), — nur als noch unentwickeltes Thier mit einer zur **persönlichen** Bestimmtheit prädisponirten Seele (als unmündiges Kind). Seine Persönlichkeit bringt er unmittelbar nur als Anlage mit

auf die Welt, aber als eine naturnothwendig sich (in irgend einem Maaße wenigstens) zugleich mit der Entwicklung seines Naturorganismus (und mittelst dieser, s. unten §. 190) entwickelnde. Wirklich zustande kommen kann seine Persönlichkeit erst mit dem Eintritt der Reife ihrer causalen Basis, seines materiellen Naturorganismus, mit welchem der materielle organisirende Naturproceß in ihm sich abschließt. Erst die Persönlichkeit des Erwachsenen ist die wirkliche menschliche Persönlichkeit, die des Unerwachsenen ist nur erst werdende, also nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit. Ganz das Gleiche gilt insbesondre auch von der Macht der Selbstbestimmung im Menschen. Der natürliche Mensch muß also die Entwicklung und Geschichte des Thiers gleichfalls durchgehen; der wesentliche Unterschied liegt dabei nur darin, daß das Thier lediglich entwickelt wird, der natürliche Mensch hingegen, wegen der in ihm mit seiner Persönlichkeit zugleich und gleichmäßig sich actualisirenden Macht der Selbstbestimmung, zugleich sich selbst entwickelt, und zwar in sich stätig steigerndem Maaße.

Anm. Daher ist auch erst der erwachsene Mensch rechtliche Person, sui juris. Er ist aber auch wesentlich mit sein eignes Werk.

§. 82. Der natürliche Mensch ist Einheit des Thiers, überhaupt der materiellen Natur und der (wesentlich nicht materiellen und übermateriellen) Persönlichkeit, aber bloß unmittelbare und deshalb nur äußere Einheit, d. i. genauer Einigung (oder Geeintheit), bloße Indifferenz beider. Denn die Persönlichkeit hat sich in ihm noch in keiner Weise mit der materiellen Natur, sie bestimmend, vermittelt, sondern ist rein unmittelbar an ihr gesetzt als ihr Product. Auf diesem Punkte kann mithin die schöpferische Wirksamkeit Gottes und der Schöpfungsproceß noch nicht stehn bleiben. Die unmittelbare Einigung des materiellen Naturorganismus (des materiellen beseelten Leibes) und der Persönlichkeit, ihre bloße Indifferenz muß aufgelöst, und beide müssen zu wahrer und innerer Einheit mit einander vermittelt werden.

§. 83. Eine noch unvermittelte ist jedoch in dem natürlichen Menschen die Einheit der materiellen Natur und der Persönlichkeit nur nach der einen Seite hin, sofern nämlich in ihm

jene noch nicht durch dieſe beſtimmt iſt; denn nach der andern Seite hin findet die Vermittelung beider allerdings bereits ſtatt. Die Perſönlichkeit des natürlichen Menſchen wird nämlich ſchon unmittelbar durch ſeine materielle Natur beſtimmt, indem ſie ja eben das Product dieſer iſt, und unmittelbar gar nicht anders iſt als als das Product derſelben. Aber eben auf dieſer letzteren Seite des Verhältniſſes liegt ein weſentlicher Widerſpruch in dem natürlichen Menſchen, der ſchlechterdings ſeine Aufhebung fordert, und dieſelbe eben durch den Hinzutritt der Vermittelung beider Elemente mit einander auch nach jener erſteren Seite hin findet. Denn von den beiden das natürliche menſchliche Geſchöpf conſtituirenden Elementen iſt (ein Fall, der hier zum erſten Male eintritt innerhalb der Stufenleiter der Kreatur,) das eine, die Perſönlichkeit, als ein weſentlich nicht mehr materielles, ſondern übermaterielles Sein, ein ſpezifiſch höheres als das andre, die materielle Natur. Schon in den Begriffen beider liegt alſo unvermeidlich die Forderung, daß nur die Perſönlichkeit die materielle Natur beſtimme, keineswegs aber auch ihrerſeits durch die materielle Natur beſtimmt werde. Denn das niedere Element darf nicht das höhere beſtimmen, wenn nicht das Schöpfungswerk rückläufig werden ſoll, ſondern lediglich das höhere das niedere. Gleichwohl iſt der unmittelbar gegebene Thatbeſtand grade das Beſtimmtwerden der Perſönlichkeit durch die materielle Natur, und ſo ergibt ſich denn die Aufgabe der Umkehrung des unmittelbar gegebenen Verhältniſſes zwiſchen beiden. Die Perſönlichkeit muß ihr Durch die materielle Natur beſtimmt werden dadurch aufheben, daß ſie auch ihrerſeits dieſe, wie ſie unmittelbar die ſie beſtimmende Macht iſt, wieder beſtimmt, und ſie ſo zur durch ſie (die Perſönlichkeit) beſtimmten macht. Erſt ſofern dieß geſchehen, iſt auch in dem menſchlichen Geſchöpf die abſolute Wechſelwirkung zwiſchen der Natur und der Perſönlichkeit, wie ſie in der Kreatur durch den Begriff der Schöpfung erheiſcht wird (§. 36.), wirklich hergeſtellt. Denn dann iſt in ihm in der That nicht bloß die Perſönlichkeit das Produkt der Natur, ſondern auch die Natur, (wie ſie nämlich die durch die Perſönlichkeit beſtimmte iſt,) das Product der Perſönlichkeit. (Vgl. unten §. 101. 103.) Hiernach ſtellt ſich folglich auf unumgängliche Weiſe die Forderung, daß in dem natürlichen Menſchen

die mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur durch eben diese Persönlichkeit bestimmt und damit derselben zugeeignet werde. Die Persönlichkeit, die in dem natürlichen Menschen nur an dem materiellen Naturorganismus (als sein Product), nur als Bestimmtheit desselben (nicht als ihn bestimmende,) ist, nur als die durch ihn gesetzte (nicht als die ihn setzende,) und ihm zugehört, muß das ihn bestimmende, sie muß die Gebieterin über ihn als ihr Eigenthum werden.

Anm. Zueignen und Aneignen (§. 218) sind nicht identische Begriffe. Jenes ist der weitere Begriff, dieses der engere.

§. 84. Die Vollziehung dieser Forderung fällt aber nicht mehr, wie es auf den früheren Stufen bei den entsprechenden Forderungen immer der Fall war, lediglich der schöpferischen Wirksamkeit Gottes selbst anheim; denn die Bedingung derselben ist ja bereits in dem natürlichen Menschen selbst gegeben, nämlich in der ihm beiwohnenden (§. 75.) und im Verlauf seiner natürlichen Lebensentwicklung mit seiner Persönlichkeit zugleich reifenden (§. 81.) Macht der Selbstbestimmung. Kraft dieser kann seine Persönlichkeit die mit ihr unmittelbar geeinigte materielle Natur vollständig bestimmen und hierdurch sich zueignen, und so ihre Einheit mit derselben selbst setzen, aber nun als vermittelte und somit innerliche und wirkliche. Andrerseits kann aber auch seinem Begriff zufolge das Sein des natürlichen Menschen nichts andres sein als eben dieser Proceß. Denn als persönliches Wesen ist er ja eben (im Gegensatz gegen die Natur) selbst denkendes und setzendes Sein; für sein Denken und Setzen ist aber schlechterdings kein andres Object vorhanden als die materielle Natur. Zuallernächst die seiner eignen Persönlichkeit unmittelbar geeinigte, seine eigne. Da jedoch diese ein organischer Theil der gesammten irdischen materiellen Natur ist, und nur als solcher ist: so kann der natürliche Mensch jene seine eigne materielle Natur auf vollständige Weise nur zusammen und zugleich mit dieser, der irdischen materiellen Natur überhaupt, seiner Persönlichkeit zueignen, und der Zueignungsproceß muß sich also auch auf diese letztere mitausdehnen.

§. 85. Daher stellt sich nun ebendieß auch sofort als Aufgabe an den natürlichen Menschen, und zwar als die ihm eigenthümliche Aufgabe: die materielle Natur, seine eigne und die gesammte ihm äußere irdische, kraft seiner Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen — oder: durch die sie bestimmende Function seiner Persönlichkeit auf die materielle Natur die wirkliche Einheit beider selbst zu setzen. Diese Aufgabe ist aber die sittliche Aufgabe. Hier tritt also der durchaus neue Fall ein im Verlauf des Schöpfungsprocesses, daß sich in ihm eine von der Kreatur selbst zu vollbringende Aufgabe ergibt und an die Kreatur stellt. Gott nimmt in diesem Wendepunkt des Schöpfungsprocesses das menschliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Causalität in denselben auf, und legt die Fortführung desselben zunächst in seine Hand. Der Schöpfungsproceß setzt sich von hier aus wesentlich vermöge der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in unsrer besondren Schöpfungssphäre des Menschen, fort, also wesentlich als der sittliche Proceß oder mittelst desselben *).

§. 86. Hiermit ist der Begriff des Sittlichen im weitesten Sinne des Worts unmittelbar gegeben. Es ist nämlich die wirkliche (mithin innere) Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Function auf diese gesetzte — oder kürzer: die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeignetsein dieser an jene.

Anm. 1. Es versteht sich, daß dieß nur der noch ganz abstracte Begriff des Sittlichen ist. Seine concrete Erfüllung kann er erst in der Ethik selbst erhalten mittelst seiner näheren Entwicklung.

Anm. 2. Dieser Begriff des Sittlichen läßt sich auch deutlich genug in dem gangbaren Sprachgebrauch wieder er-

*) Auch darin legt sich bestimmt die für unser gesammtes modernes Bewußtsein Epoche machende Stellung Kants dar, daß er bereits in dem eigenthümlichen Wesen der Persönlichkeit die eigentliche Wurzel des Sittlichen erkennt. S. Krit. d. pract. Vern., S. 200—203. (B. IV.)

kennen, namentlich in der bekannten Art und Weise wie die Griechen τὰ ἔθη und τὰ πάθη (die menschlich-psychischen Functionen in ihrer natürlichen Rohheit, als noch nicht von der Vernunft, überhaupt von der Persönlichkeit bemeisterte und bearbeitete,*)) einander entgegensetzen. Aber auch wir, indem wir von „Sitte" und davon abgeleiteterweise von dem „Sittlichen" (wie ja ἦθος auch von ἔθος herkommt,) reden, denken dabei im Wesentlichen nichts andres. Auch unsre „Gesittung" bildet deutlich den Gegensatz gegen den unmittelbaren, noch rohen, d. h. noch nicht von der menschlichen Vernunft bearbeiteten und umgebildeten Naturzustand. Es sind wesentlich drei besondre Merkmale, die wir in dem Gedanken, den uns das Wort „Sitte" bezeichnet, zu verknüpfen, pflegen. Zuerst ist uns die Sitte immer etwas Äußerliches und somit Materielles oder Sinnliches. Was nicht wesentlich eine äußere Seite an sich hat, ja woran nicht diese zuallernächst in die Wahrnehmung fällt, das Innerliche, das Unsinnliche, das Geistige (wie wir gewöhnlich sagen) rein als solches nennt niemand eine Sitte. Weshalb auch bei Gott kein Verständiger von Sittlichkeit oder Moralität spricht. Aber zweitens ist eben so wenig auch das bloß Äußere, das Materielle, das Sinnliche rein als solches Sitte, sondern das Äußere und Materielle nur sofern sich in ihm ein Innerliches, ein Nichtsinnliches darstellt, — und zwar auf nicht bloß vorübergehende und zufällige, sondern auf bleibende und mehr oder minder als substantiell und nothwendig vorgestellte Weise. Eine Sitte sehen wir nur da, wo sich ein solches Innerliches in einem äußeren materiellen Element fixirt, gleichsam crystallisirt und verkörpert, wo es sich, wie wir es bildlich ausdrücken, in dasselbe eingewohnt hat. Die Sitte ist (allgemeinere) Gewohnheit, Angewöhnung, auch geschichtlich betrachtet. Suchen wir nun nach einer alles umfassenden Bezeichnung für dieses in der Sitte incarnirte Innere, so könnten wir etwa zunächst an die Vernunft denken oder an

*) Ganz in diesem bestimmten Sinne gebraucht auch Paulus den Ausdruck πάθος: Röm. 1, 27. Col. 3, 5. 1. Thess. 4, 7.

den Geist. Allein der Geist ist für diesen Behuf schon ein im Munde der Menschen zu vieldeutiges Wort, und überdieß auch ein zu sehr abstractes; die Vernunft aber ist theils nicht viel weniger abstract, theils hier gar nicht statthaft, da es notorisch nicht minder unvernünftige Sitten gibt als vernünftige, nicht minder böse als gute. (Vgl. §. 1, Anm. 1.) So wird uns denn schwerlich ein andrer Terminus übrigbleiben als: die Persönlichkeit.*) Es sind ja auch erfahrungsmäßig immer nur Personen, welche Sitten machen und haben. Die Vernunft, der Geist, diese Abstracta, haben keine Sitten, sondern persönliche Geister, der Geist, die Vernunft wie sie in persönlicher Bestimmtheit concret geworden sind. Diese aber machen und haben Sitten auch bestimmt eben als Personen, nicht als Individuen. Die Sitte ist nie etwas bloß individuelles und individuell willkührliches, sondern immer etwas, wenigstens relativ, allgemeines und objectives. Die Persönlichkeit ist aber eben das Allgemeine, das Objective an dem Menschen, gegenüber von seiner individuellen Besonderheit. (S. unten.) Drittens endlich enthält schon das gewöhnliche Bewußtsein auch über die Causalität der Einheit dieser beiden Elemente, welche das Sittliche constituiren, eine Aussage. Es sieht nämlich das Ineinandersein des Äußeren oder Materiellen und der Persönlichkeit (in der Sitte) bestimmt als das Product dieser in ihrer bestimmenden Wirksamkeit auf jenes an, nicht auch umgekehrt. Alles, was man Sitte nennt, ist ein von Menschen gemachtes, nie ein natürlich gewordenes, nie ein Naturproduct. Ein Geeintsein des Materiellen und der Persönlichkeit als Product jenes, also als Naturproduct gibt es nur als unmittelbares Geeintsein beider, also als noch nicht wirkliche Einheit beider. Es ist dies der bloß natürliche Mensch (s. §. 79. 81.); dieser aber ist eben noch kein wirklich Sittliches, sondern nur erst die reale Möglichkeit des Sittlichen, die Anlage zur Sittlichkeit. Und selbst dieses unmittelbare

*) Vgl. auch Daub, System der theol. Moral, I, S. 19 f.

Geeintsein der materiellen Natur und der Persönlichkeit ist, genau betrachtet, auch das Product der Persönlichkeit, nicht das der materiellen Natur. S. unten §. 119.

Anm. 3. Es stimmt ganz mit unsrer Lehre von der spezifischen Aufgabe, welche sich dem Menschen stellt, überein, wenn die heilige Schrift die eigenthümliche Bestimmung des Menschen in die Beherrschung der (äußeren) Natur setzt: 1 Mos. 1, 28. Ps. 8, 7—9.

Anm. 4. Es muß hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß unsrer Begriffsstellung zufolge der Sittlichkeit relative Selbständigkeit zukommt in ihrem Verhältniß zur Frömmigkeit. Allerdings hat sie, wie sich später zeigen wird, eine wesentliche Beziehung zu dieser (wie auch umgekehrt diese zu ihr), so daß es keine Sittlichkeit (sensu medio) gibt, die nicht wesentlich in irgend einem Maaße zugleich Frömmigkeit (sensu medio) wäre (wie ebenso auch umgekehrt), — auch haben allerdings beide wesentlich Eine und dieselbige letzte Wurzel (die Persönlichkeit); aber von ihr aus entspringen beide in wesentlich auseinander tretenden und in ihrem Parallelismus gegen einander relativ selbständigen Wurzelarmen. Beide, wiewohl aus einem gemeinsamen Ursprunge entsproßend, bestehen doch in ihrem Verlaufe relativ jede auf sich selbst und sind einander ebenbürtig. Das Bewußtsein um diese (relative) Selbständigkeit der Sittlichkeit gehört mit zu der unveräußerlichen Errungenschaft der gegenwärtigen Bildung, — das Bewußtsein, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Sittlichen, ja selbst durch die des Sittlichguten, näher durch die Idee der Menschenwürde und der Humanität, bestimmt sein kann, natürlich nur relative, ohne zugleich durch die Idee Gottes bestimmt zu sein, und so, daß es diese Idee des Sittlichen, ja des Sittlichguten als eine für es nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt. Dennoch ist es nicht überflüßig, die Anerkennung dieses Bewußtseins bestimmt zu fordern, so lange noch selbst solche Stimmen wie die Jul. Müller's*) die Sittlichkeit

*) S. a. a. O., I, S. 440—443. d. 1. A., wo ausgeführt wird, daß der

für allein auf der Basis der religiösen Beziehung möglich erklären. Dergleichen Mißverständnisse würden bald verschwinden, wenn man sich entschließen wollte, das Sittliche sensu medio und das Sittlichgute auseinander zu halten. Denn daß es ein Sittlichböses auf einem andern Fundament als dem der religiösen (gleichfalls sensu medio) Beziehung geben kann, wird man gewiß nicht in Zweifel ziehen. Es käme also nur darauf an, daß man einräumte, daß (was ja schon in dem Worte selbst liegt,) auch das Sittlichböse ein Sittliches ist, um sich davon zu überzeugen, wie das Sittliche in seiner Existenz nicht dadurch bedingt ist, daß der Mensch sich auf Gott bezieht. Wir unsrerseits geben dagegen mit Freuden zu, daß die Idee des Sittlichen, wie die Welt überhaupt, ohne die Idee Gottes nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden kann, ja dem besonnen denkenden sinnlos erscheinen muß, so wie daß die Sittlichkeit die Beziehung auf Gott nothwendig involvirt, und daß sie ceteris paribus desto vollendeter ist, je vollständiger dieselbe in ihr mitgesetzt ist, es mag sich nun um das Sittlichgute handeln oder um das Sittlichböse. Dieß alles kann indeß erst in der Ethik selbst klarer werden, wo sich auch erst die Modificationen ergeben können, welche die hier aufgestellten Behauptungen durch das Verhältniß der sittlichen Entwicklung der Menschheit und des einzelnen Menschen zur Sünde einerseits und zur Erlösung andrerseits erleiden.

§. 87. Vermöge der unmittelbaren Einigung der Persönlichkeit und der materiellen Natur im natürlichen Menschen muß es in ihm allerdings zu einem Vermittelungsproceß zwischen beiden kommen; allein vermöge der ihm beiwohnenden Macht der

---

freie Wille des Menschen sich schlechterdings nur, „in Beziehung auf das Bewußtsein von dem Willen der schöpferischen Persönlichkeit, wenn auch keineswegs nur in Einstimmigkeit mit ihm," bestimmen könne. Weit richtiger urtheilt Stahl über diesen Punkt (Phil. d. Rechts, II, 1. S. 70 ff. d. 2. A, vgl. auch S. 98 ff. 101—105). Dieser letztere wird aus der gegenwärtigen Schrift selbst ersehen, daß ich das Verhältniß zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen durchaus anders fasse, als er dort voraussetzt.

eine in der Natur des Sittlichen selbst gegründete Nothwendigkeit war oder nicht, das läßt sich hier, außerhalb des ethischen Systems selbst, nicht beurtheilen; so viel aber steht fest, daß in dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der materiellen Natur an sich das Bild einer diesem Verhältniß rein entsprechenden sittlichen Bestimmtheit der Welt oder einer schlechthin normalen und schlechthin normal sich vollendenden sittlichen Welt liegt. Ohne die wissenschaftliche Construction dieses Bildes der normal sittlichen Welt, beides nach ihren constitutiven Elementen und nach ihrer allmäligen Entwickelung aus sich selbst heraus zur Vollendung, wäre jedenfalls die wissenschaftliche Darstellung des sittlichen Guts nicht erschöpft, noch ganz abgesehn von allen sonstigen Rücksichten, die eine solche fordern. Die Güterlehre muß daher eine begriffliche Beschreibung der sittlichen Welt *in ihrer reinen Normalität*, sowohl nach ihrem wesentlichen Bestande als auch nach dem wesentlichen Verlauf ihrer Entwickelung, *völlig abgesehen von der Sünde und der Erlösung*, versuchen. Aber diese Normalität der sittlichen Welt ist uns in der Wirklichkeit durchaus nicht gegeben, und ihr Bild hat mithin nur den Werth eines abstracten Ideals. Seine Construction wäre *für sich allein* gänzlich nicht die Construction der sittlichen Welt in ihrer concreten Wirklichkeit, auf deren wissenschaftliches Verständniß es doch letztlich mit der Ethik abgesehen ist. Die Güterlehre muß sich demnach behufs der Construction des höchsten Guts auch auf den Standpunkt der concreten Wirklichkeit herablassen, ungeachtet diese nur eine *abnorme* sittliche Welt aufzuweisen hat, die ihre Geschichte von der *Sünde* aus anhebt, und sich in ihrer Entwickelung nur kraft der *Erlösung* allmälig der Normalität annähert. Auch diese geschichtlich gegebene sittliche Welt muß die Güterlehre construiren. Keineswegs aber kann sie sich etwa auf *ihre* Construction beschränken. Denn die Abnormität kann ja nicht anders als solche erkannt und bemessen werden als an dem schon gegebenen Bilde der Normalität. Die Construction des sittlichen Guts in seiner concreten Wirklichkeit hat also die Construction ebendesselben in dem abstracten Ideal seiner absoluten Normalität zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Und so muß denn die Güterlehre schlechterdings das höchste Gut *zweimal* begrifflich construiren, einmal in seiner idealen reinen Normalität, dasselbe rein

in abstracto betrachtet, völlig abgesehen von der Sünde und der Erlösung, — und das andremal in seiner concreten, durch die Sünde und die Erlösung eigenthümlich bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit. Ihren Anfang muß sie aus dem bereits angegebenen Grunde von dem ersteren Gesichtspunkt aus machen.

Anm. 1. Grade als christliche hat die Ethik noch ganz besondre Ursache, über der strengen Scheidung der beiden angegebenen Gesichtspunkte zu halten, weil ohne sie eine Vermischung der natürlich sündigen und der übernatürlich-christlichen Bestimmtheit an dem Sittlichen und eine reine Darstellung der christlichen Sittlichkeit unausführbar ist. Die Erlösung in Christo hat ja letztlich die Hinführung der sittlichen Welt grade auf diejenige Bestimmtheit zum Ziele, welche in dem Begriff des Menschlich-Sittlichen rein als solchen, abgesehen von dem Eingetretensein der Sünde in die Welt, an sich liegt. Der Zustand der sittlichen Welt auf dem Punkt der in ihr vollendeten Erlösung kann mithin nur mittelst des Begriffs des höchsten Guts in seiner abstracten Idealität angeschaut werden.

Anm. 2. Das Ideal ist eben das seinem eignen Begriff selbst zufolge bloß ideale Sein, das mithin auch nie realisirbar ist.

Anm. 3. Aus dem im §. erörterten Grunde muß auch die Tugendlehre aus dem nämlichen doppelten Gesichtspunkt construirt werden. Von der Pflichtenlehre dagegen gilt natürlich nicht das Gleiche, da ja ihre Aufgabe überhaupt nur unter der Voraussetzung des Eingetretenseins der Sünde in die sittliche Welt entsteht. S. unten Theil III.

Erſte Abtheilung.

Das höchſte Gut als abſtractes Ideal, abgeſehen von Sünde und Erlöſung.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen des ſittlichen Proceſſes.

§. 96. Der Menſch als natürlicher iſt ſittliches Weſen vermöge der ihm einwohnenden Macht der Selbſtbeſtimmung, die ihm unmittelbar unter der näheren Beſtimmtheit der bloßen Willkür eignet (§. 75.). Mit dieſer Macht willkürlicher Selbſtbeſtimmung iſt er zwiſchen zwei Principe geſtellt, die ſich in ihm berühren, zwiſchen die Principe der beiden Elemente, deren unmittelbare Verknüpfung in ihm ſein eigenthümliches Weſen ausmacht, zwiſchen das materielle (ſinnliche) Princip in ſeinem materiellen Naturorganismus (ſeinem ſinnlichen beſeelten Leibe) und das nicht- und übermaterielle (nicht- und überſinnliche) Princip in ſeiner Perſönlichkeit (ſeinem Ich). Als perſönliches Geſchöpf beſitzt er die Macht, jedem von dieſen beiden Principen gegenüber ſich ſelbſt ebenſowohl negativ als affirmativ zu beſtimmen, ebenſowohl ſich ihm zu verſchließen und zu verweigern als ſich ihm hinzugeben. Beide Principe ſind jedoch ihren Begriffen zufolge einander entgegengeſetzt und ſchließen ſich gegenſeitig aus, wie ja auch lediglich vermöge der die Materialität an dem kreatürlichen Sein mehr und mehr (durch Differenzirung der Materie in ſich ſelbſt oder durch ihre Organiſation) aufhebenden Wirkſamkeit Gottes die Perſönlichkeit an der Kreatur herausgearbeitet worden iſt. Deshalb kann der Menſch ſich nicht, ſei es für oder wider, beide Principe zugleich beſtimmen,

ſondern ſein Sich für das eine beſtimmen iſt unmittelbar zugleich ein Sich wider das andre beſtimmen. Nur dadurch kann er ſich dem einen gegenüber frei erhalten, daß er ſich dem andern hingibt. Er muß ſich alſo ſchlechterdings zwiſchen ihnen *entſcheiden*, für eins von beiden, und eben damit unmittelbar zugleich wider das andre.

§. 97. *Wie* er ſich nun hier entſcheide, das verhält ſich zu ſeiner willkürlichen Selbſtbeſtimmung nicht etwa als gleichgültig, ſondern ſeiner Willkür iſt in dieſer Beziehung eine beſtimmte *Norm* vorgezeichnet — in dem Begriff ſeines eigenthümlichen Weſens ſelbſt. Die *Dignität* der beiden in ihm ſich durchkreuzenden Principe ſowie der beiden Elemente, deren unmittelbare Einheit er iſt, iſt nämlich eine ſehr ungleiche. Seine Perſönlichkeit mit ihrem immateriellen Princip iſt das ſpezifiſch Höhere gegenüber von ſeinem materiellen Naturorganismus und deſſen materiellem Princip. Seine Perſönlichkeit hat die Materie, ihrer unmittelbaren Einigung mit ihr ungeachtet, als eine durch die göttliche ſchöpferiſche Wirkſamkeit glücklich überwundene und letztlich völlig wieder anfzuhebende Stufe tief unter ſich liegen, als ein dem menſchlichen Geſchöpf ſeiner Idee nach weſentlich fremdes Gebiet, und ſie darf ſich mithin, wenn ſie nicht mit ihrem eignen Begriff in Widerſpruch gerathen will, im Verhältniß zu ihr nur als die Herrin betrachten, ſie aber nur als die Dienerin. Der Menſch iſt Menſch weſentlich nur dadurch, daß er *perſönliches* Geſchöpf iſt, das perſönliche Princip iſt alſo das ihm ſpezifiſche, und es liegt unmittelbar in ſeinem Begriff, daß er *nur* indem er ſich *für dieſes* beſtimmt wirklich *ſich ſelbſt* und *für ſich ſelbſt* beſtimmt. Beſtimmt er ſich für das materielle oder ſinnliche Princip, ſo beſtimmt er ſich ſelbſt in ausdrücklichem Widerſpruch mit ſeinem eignen Begriffe. Sein formales Sich ſelbſt beſtimmen iſt dann materialiter ein Sich durch ein ihm Fremdes beſtimmen laſſen, alſo ein Aufgeben ſeiner Selbſtbeſtimmung. Das ſeinem Begriff allein angemeſſene iſt ſonach, daß ſeine übermaterielle Perſönlichkeit ſeine mit ihr unmittelbar geeinigte materielle Natur, und mittelſt dieſer auch die für ihn *äußere* materielle Natur, ſoweit er nämlich zu ihr in einem unmittelbaren Verhältniß ſteht, ſchlechthin beſtimme, und eben hierdurch dieſelbe ſich ſchlechthin zueigne. Eine ungebun-

dene und gesetzlose ist also die Selbstbestimmung des Menschen schon von vorn herein nicht, sondern indem sie nur an und kraft der Persönlichkeit besteht, hat sie auch an dem Wesen dieser ihre Norm*), — sie ist eine durch diese selbst in Beziehung auf die sittliche Aufgabe normirte, eine sittlich normirte. Diese unmittelbar mit ihrer Existenz zugleich ihr gesetzte Regel ist das Sittengesetz im weitesten Sinne des Worts.

§. 98. Wird diese dem Menschen durch seinen eignen Begriff für seine Selbstbestimmung vorgezeichnete Norm von ihm eingehalten, so ist der sittliche Proceß wesentlich der Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vermöge der sie bestimmenden Function dieser auf jene, das Setzen einer wirklichen, weil vermittelten, Einheit beider vermöge dieser Function (s. §. 82 — 84.). Nun ist aber die materielle Natur wesentlich ein Reales, die Persönlichkeit hingegen wesentlich ein Ideelles (§. 70.), — die wirkliche Einheit beider, wie sie das Resultat des sittlichen Processes ist, ist mithin wesentlich wirkliche Einheit des Realen und des Ideellen, d. i. Geist (s. §. 12.), und so ist der sittliche Proceß wesentlich ein Proceß der Erzeugung von Geist, nämlich kreatürlichem. Mit ihm tritt sonach wirklich jenes neue Stadium des Schöpfungsverlaufs ein, welches wir oben (§. 77.) als auch nach der Schöpfung des natürlichen Menschen noch übrigend erkannten, und als dessen Aufgabe sich die Umsetzung der in ihrer wesentlichen Vollständigkeit als materielle gegebenen Kreatur aus der Materie in den Geist stellte. Der Schöpfungsproceß setzt sich so in seinem letzten Stadium als der sittliche Proceß fort, und es ist der Mensch — nämlich in dieser irdischen Kreatursphäre — durch den als sein spezifisches Medium und Organ Gott von diesem Punkt aus sein Schöpfungswerk fortführt, und der dasselbe aus Gottes Hand überkommt, um es, nämlich als Werkzeug in dieser, vollends zu vollbringen. Als seine eigenthümliche Aufgabe fällt dem Menschen zu die Vollendung der irdischen Schöpfung, die Umarbeitung der irdischen Welt aus einer materiellen zu einer geistigen.

*) Wir berühren uns hier, wenn auch nur vorübergehend, mit Stahl, Philos. des Rechts, II. 1, S. 85 f. (2. A.)

Er hat, innerhalb der irdiſchen Schöpfungsſphäre, die ſittliche Welt zu verwirklichen, d. h. die geiſtige Welt. Das Sittliche iſt ſo weſentlich der Geiſt als geſchöpflicher.

Anm. Soviel hat es auf ſich mit der ſittlichen Aufgabe!

§. 99. Der nähere Sachverhalt hierbei iſt folgender. Es liegt im Begriff der Schöpfung, daß Gott die Welt als Geiſt ſetzen will (§. 34.); denn nur in einer geiſtigen Welt kann er ſelbſt ſein Sein haben. Primitiv aber kann er ſie nicht als Geiſt ſetzen, ſondern nur als das grade Gegentheil deſſelben, als Materie, und zwar als reine Materie. Dieſe Materie iſt beides, das Abſolut nicht ideelle und das Abſolut nicht reale, wiewohl als wirklich gedachtes und geſetztes oder daſeiendes (§. 44.), und ſo fehlen in ihr ſelbſt die conſtitutiven Elemente des Geiſtes, das Ideelle (der Gedanke) und das Reale (das Daſein) noch, — jedoch keineswegs ſchlechthin, ſofern ſie ja ihrer reinen, d. h. leeren Form nach allerdings ſchon in ihr enthalten ſind (§. 44.). Die weitere ſchöpferiſche Aufgabe iſt daher einmal, aus der reinen Materie heraus ein wirkliches Ideelles und ein wirkliches Reales zu erwirken, und fürsandre dieſe beiden zu einer wirklichen Einheit zuſammenzubringen, welche dann eben der kreatürliche Geiſt iſt. Dieß aber, weil die Schöpfung ihrem Begriff zufolge von der primitiven Schöpfung der reinen Materie abwärts ſchöpferiſche Entwickelung der Kreatur aus ſich ſelbſt heraus iſt, aus der reinen Materie oder der Kreatur ſelbſt heraus vermöge ihrer ſchöpferiſchen Entwicklung. Ein wirkliches Ideelles und ein wirkliches Reales nun vermag die ſchöpferiſche Wirkſamkeit Gottes inſofern aus der primitiv geſchaffenen reinen Materie hervorzulocken, als ſie ja bereits an ſich weſentlich die abſtracte, wenn gleich ſchlechthin leere, Form beider, des Ideellen und des Realen, und zwar beider in unmittelbarer Einigung oder Indifferenz, iſt. Und ſo treten denn auch ſchon auf den nächſten Stufen der Schöpfung wirkliches Ideelles und wirkliches Reales heraus, und von Stufe zu Stufe werden beide immer wahrere und vollere. Sie ſind auch von Anfang an in der Kreatur in unmittelbarer Einigung geſetzt. Es gibt von der reinen Materie abwärts keine Kreatur, die nicht in irgend einem Maaße Idealität, den Gedanken, an ſich trüge, und keine,

die nicht in irgend einem Maaße Realität, Dasein in sich hätte. Aber diese Verbindung des Ideellen und des Realen ist doch eben als unmittelbare Einigung oder bloße Indifferenz beider noch nicht ihre vermittelte und somit innere oder wirkliche Einheit, mithin noch nicht Geist. Diese innere oder wirkliche Einheit beider zu erwirken, ist also die fernere schöpferische Aufgabe. Aber dieß, da die Schöpfung in diesem Stadium wesentlich schöpferische Entwicklung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, mittelst eines Sie (diese wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen) Setzens der Kreatur selbst. Dieses nun, daß die Kreatur sich selbst als wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen setze, ist vor allem durch ein wirkliches reines Auseinandertreten des Ideellen und des Realen oder durch die Auflösung ihrer Indifferenz in ihr bedingt. Denn ohne daß sie sich wirklich von einander unterscheiden kann überhaupt ein wirkliches Verhältniß zwischen ihnen nicht stattfinden, und können sie sich mithin auch nicht mit einander zu innerer Einheit vermitteln. Ohne den wirklichen Unterschied gibt es auch keine wirkliche Einheit. Dieses reine Auseinandertreten des Ideellen und des Realen kann aber nur als das reine Heraustreten des Ideellen zustande kommen; denn nur das Ideelle, der Gedanke, kann überhaupt sich unterscheiden, was ein Denkact ist, so wie es ja auch dem Begriff der Sache selbst zufolge schlechterdings das (logische) Prius des Realen, des Gesetzten oder des Daseins ist. Ebendeshalb kann auch die Setzung der Einheit des Ideellen und des Realen nur von dem Ideellen ausgehn; von diesem aber nur sofern es die Bestimmtheit des Denkenden und des Setzenden, d. h. die Bestimmtheit der Persönlichkeit hat. Denn allein unter dieser näheren Bestimmtheit kann das Ideelle über sich selbst hinaus übergreifen in das Reale. Auf die Erwirkung eines rein ideellen Seins unter der persönlichen Bestimmtheit oder einer rein ideellen Persönlichkeit innerhalb der Kreatur vermöge ihrer Entwickelung aus sich selbst heraus geht mithin die schöpferische Wirksamkeit Gottes vonvornherein hin; und dieses nächste Ziel erreicht sie in dem Menschen, wie er zunächst der natürliche ist. In ihm setzt die materielle Natur vermöge ihrer spezifisch gesteigerten Organisation eine Persönlichkeit (ein Ich) ab, die wesentlich ein rein

ideelles Sein iſt. Die Realität geht ihr als rein natürlicher noch völlig ab; denn ſie iſt noch nicht in ſich ſelbſt real, ſondern hat ihre Realität lediglich an der materiellen menſchlichen Natur (dem materiellen menſchlichen beſeelten Leibe), deren Lebensfunctionen ſie als ihr Product abſetzen, und auf der ſie als auf ihrer cauſalen Baſis ruht. Aber vermöge der ihr als Perſönlichkeit weſentlich beiwohnenden Macht der Selbſtbeſtimmung kann ſie über die unmittelbar mit ihr geeinigte materielle Natur hinübergreifen und ſie ſich zuzueignen; und dieß iſt ja eben weſentlich der ſittliche Proceß. Da nnn dieſe menſchliche Perſönlichkeit ein (Rein-)Ideelles iſt, die materielle Natur aber weſentlich ein Reales: ſo iſt die Zueignung dieſer an jene oder der ſittliche Proceß weſentlich die wirkliche Ineinsſetzung des Ideellen und des Realen. Indem im Menſchen ſeine ideelle Perſönlichkeit die reale materielle Natur einerſeits kraft des Selbſtbewußtſeins in ſich hineinreflectirt, andrerſeits aber kraft der Selbſtthätigkeit ſich anbildet, und eben durch dieſes beides ſie ſich zueignet, ſetzt ſie dieſelbe in ſich als ideell, eben damit aber unmittelbar zugleich ſich ſelbſt aus ihr als real, oder gibt ſie ſich ſelbſt aus ihr Realität (Daſein) in ſich ſelbſt. Demnach iſt die Zueignung der materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit kraft der Selbſtbeſtimmung dieſer oder mit Einem Worte der ſittliche Proceß weſentlich ein Proceß der Ineinsſetzung des Ideellen und des Realen, und ſein Product weſentlich wirkliche Einheit dieſer beiden, d. h. Geiſt. Der ſittliche Proceß iſt weſentlich der Proceß der Erzeugung wirklichen Geiſtes in der Kreatur.

Anm. 1. Die Idealität tritt nicht etwa erſt mit der Perſönlichkeit in der Kreatur auf. Auch ſchon auf den früheren Stufen begegnet ſie uns. Bewegung, Schwere, Kraft, Individuität, Leben, Seele ſind als ſolche (d. h. abgeſehen von demjenigen Realen, woran ſie immer nur vorkommen,) augenſcheinlich ein Ideelles. Sie ſind als ſolche für uns, aller ihrer empiriſchen Thatſächlichkeit ungeachtet, ſchlechterdings nicht anders gegeben denn als Gedanken, aber freilich als nothwendige. Allein dieſes Ideelle hat noch gar kein Sein für ſich, ſondern es iſt nur ſofern es an dem Realen iſt, nur als Beſtimmtheit von dieſem, nicht als ſelbſt

Substanz. Ein solches substanzielles Sein für sich hat das Ideelle in der Schöpfung zuerst als Persönlichkeit. Denn diese ist nicht bloß als Gedanke gegeben, sondern näher als wirklich für sich seiender — weil selbst denkender und setzender — Gedanke.

Anm. 2. Das Reale kann in seiner vollen Wahrheit nur im Geist zustande kommen. Denn als materiellem inhärirt ihm (dem Begriff der Materie zufolge) immer genau in demselben Maaße, in welchem es noch materiell ist, auch die Nichtrealität. Dem materiellen Realen geht die wahre Einheit mit dem Ideellen (dem Gedanken) noch ab, in der allein es volle Realität gibt. In diese Einheit mit ihm vermag nun das Ideelle es hineinzuziehen vermöge seiner übergreifenden Macht. Eben indem es dasselbe sich zueignet, streift es die Materialität, dieses ihm noch anhaftende Minus der Realität, von ihm ab.

§. 100. Der sittliche Proceß ist demnach wesentlich ein Proceß der Erzeugung kreatürlichen Geistes, und zwar in dem sittlich producirenden Menschen selbst. Dieß heißt: der Mensch setzt mittelst des sittlichen Processes sein eignes Sein als Einheit der Idealität und der Realität oder des Gedankens und des Daseins, d. i. als Geist. Mit andern Worten: der sittliche Proceß ist der Proceß der Selbstvergeistigung des Menschen. Indem nämlich der Mensch seiner ideellen Persönlichkeit die reale materielle Natur zueignet, und somit diese unter die Form (Bestimmtheit) der Persönlichkeit, d. i. der reinen Idealität setzt, setzt er seine ideelle Seite als real und seine reale Seite als ideell, somit aber sich selbst als wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen, d. i. als Geist. Dieser Hergang macht das eigentliche und eigenthümliche Wesen des Lebensprocesses des Menschen überhaupt aus, dieses, daß er continuirlich für seine ideelle Seite (für sein Ich) aus der Sphäre des Realen, des Daseins, — nämlich aus der materiellen Natur — Realität an sich zieht, indem er kraft seiner Persönlichkeit die reale materielle Natur, sie eben seiner Persönlichkeit zueignend, unter die Form dieser, also der Idealität oder des Gedankens setzt, und so sein primitiv rein oder bloß ideelles übermaterielles Sein zu einem real-ideellen oder ideell-realen, d. h. zu einem geistigen potenzirt. Seine gesammte

Existenz — nämlich bis zu seiner Vollendung hin — ist ein stätiger Proceß der Vergeistigung seines Seins mittelst der Functionen seines persönlichen Lebens.

Anm. 1. Hierin gründet sich der eigenthümliche Ernst des menschlichen Lebens im Unterschiede von jedem untermenschlichen.

Anm. 2. Es ist eine von niemandem bestrittene Thatsache, daß das menschliche Einzelwesen je länger und je mehr es sich entwickelt, desto geistiger wird, dieß Wort im allerweitläuftigsten und vagsten Sinne genommen. Woher kommt nun das? Bei der herrschenden Vorstellung von einem dem Menschen anerschaffenen und somit auch den menschlichen Einzelwesen angebornen Geiste dürfte eine befriedigende Antwort unmöglich sein. Die Annahme, daß der Geist vonvornherein im Menschen latitire oder sich im bloßen Potenzzustande befinde, und sich nur allmälig actualisire, wird niemand im Ernste gelten lassen können, der über das Wesen des Geistes nachgedacht hat. Der Geist ist wesentlich actus; ein Geist, der nach der Art einer chemischen Kraft latent ist und im Potenzzustande verharrt, ist ein Unding. Und überdieß, woher rührt denn unter jener Voraussetzung das nicht wegzuläugnende Phänomen, daß der Geist im Menschen grade in genauer Proportion mit der Entwickelung einerseits seines sinnlichen Naturorganismus und andrerseits seiner Persönlichkeit (seines Ichs) aus seiner Latenz hervortritt?

Anm. 3. Die Phänomene, in welchen die Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens als das Resultat seines Lebensprocesses am frühesten und deutlichsten in's Auge fällt, sind das Gedächtniß und die Gewohnheit. Beide sind einander durchaus parallel; jenes ist auf der Seite des Selbstbewußtseins eben das, was diese auf der Seite der Selbstthätigkeit ist *). Beide sind, wie sie treffend genannt werden, eine zweite Natur des Menschen, nämlich eine bereits beginnende geistige Natur. Aber freilich eine nur erst beginnende. Denn sie sind nur erst ein (relatives) Zugeeignetsein der

*) Die Gewohnheit ist das, was Herbart „das Gedächtniß des Willens" nennt.

Natur als noch sinnlicher oder materieller an die Persönlichkeit, nur mechanische Naturbestimmtheiten *). Beide, im engeren Sinne des Worts genommen, sind nur erst sinnlicher Art. Das eigentlich s. g. oder das mechanische Gedächtniß, d. h. das Gedächtniß des Sinnes und des Wahrnehmens (im Unterschiede vom Gedächtniß des Verstandes und des Denkens, dem Begriffsgedächtniß,) ist deßhalb durchaus sinnlich bedingt. Zu einem guten Gedächtniß gehören gute Sinne; und wie das Gedächtniß sich nur so lange noch steigert oder stärkt als die sinnliche (materielle) Natur des menschlichen Individuums noch in ihrer Entwickelung begriffen ist, so schwindet es auch allmälig wieder dahin zugleich mit dem Erlöschen ihrer Lebendigkeit. Es ist aber ebenso wesentlich auch durch die Persönlichkeit bedingt **), und nimmt nur in demselben Maaße zu, in welchem sie im Menschen sich entwickelt und Macht gewinnt. Ganz dasselbe gilt auch von der eigentlich so zu nennenden Gewohnheit, von der mechanischen, der Gewohnheit der sinnlichen Kräfte und der sinnlichen (mechanischen) Thätigkeit (im Unterschiede von der Gewohnheit des Willens oder der Willenskräfte und der freien (ingenuus) Thätigkeit). Das Gedächtniß ist der Anfang der Vernünftigkeit, die Gewohnheit der Anfang der Freiheit. Darum sind beide bei der Erziehung so unberechenbar wichtig, und darum muß diese ihr bildendes Geschäft grade mit ihrer Cultur anheben. Eben weil das in's Gedächtniß und in die Gewöhnung aufgenommene ein approximativ geistiges Element des Seins des Menschen geworden, ist es auch ein approximativ oder relativ bleibendes, unvergängliches geworden (denn s. unten §. 104.); aber eben auch nur ein relativ unvergängliches. Dieser Einsicht, daß in dem Gedächtniß und der Gewohnheit die sinnliche menschliche Natur

*) Daher die Bemerkungen von Jul. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 65 ff., völlig gegründet sind.

**) Auf eine in dieser Beziehung sehr lehrreiche Thatsache macht Daub (Prolegom. zur theol. Moral, S. 363. 392.) aufmerksam, nämlich darauf, daß die Erinnerung bei uns nie über den Zeitpunkt der Entwickelung der Sprache hinaus zurückreicht.

ſchon beſtimmt in die Geiſtigkeit hinüberſpielt, kommt Vorländer (Wiſſenſch. der menſchl. Seele, S. 191. 271—273.) ſehr nahe, deſſen Idee von der „Selbſtbelebung", „Selbſtbeſeelung", „Selbſtbegeiſtung" (vgl. z. B. S. VII. f. 238. 495 f. 512.) ſich überhaupt mit den hier entwickelten Sätzen beſtimmt berührt. Auch an Fr. Ed. Beneke wird ſich mancher Leſer vonferne erinnert finden. Hierher gehören auch diejenigen Phänomene, die man unter dem Namen der Ideenaſſociation zuſammenzufaſſen pflegt. Vgl. Reinhard, Syſt. d. Chr. Moral, I, S. 339—346. (5. A.).

Anm. 4. Seine vollſtändige Deutlichkeit kann das hier geſagte erſt weiter unten erhalten bei der Entwicklung des Begriffs des individuell bildenden Handelns oder des Aneignens (Aſſimilirens). S. §. 218.

§. 101. Als dieſer Selbſtvergeiſtigungsproceß iſt der Lebensproceß des Menſchen oder der ſittliche Proceß im Menſchen näher weſentlich der Proceß der Erzeugung eines geiſtigen Naturorganismus für ſeine Perſönlichkeit, d. i. eines geiſtigen beſeelten Leibes als des Subſtrats des geiſtigen Seins ſeiner Perſönlichkeit. Denn es ſetzt ja in dieſem Proceß die menſchliche Perſönlichkeit ſich ſelbſt als Geiſt in ihrer Natur. Dieſe iſt das Object (wenigſtens das unmittelbare), welches ſie, es ſich zueignend, als Geiſt ſetzt, indem ſie einerſeits ſie immer vollſtändiger ſich ſelbſt zum Organ (Werkzeug) zueignet und andrerſeits an ihr die Materialität aufhebt. Da der pſychiſche oder innere Naturorganismus des Menſchen theils eben als ſolcher ſchon ein ſpezifiſches Analogon des immateriellen und geiſtigen Seins, theils das unmittelbare cauſale Subſtrat der Perſönlichkeit (des Ichs) iſt, ſo bildet er den unmittelbaren Anknüpfungspunkt für den Proceß der Vergeiſtigung des menſchlichen Naturorganismus und die ſpezifiſche Baſis, auf welcher der neue beſeelte geiſtige Leib anſetzt, das an ſich noch materielle Subſtrat, welches vermöge des ſittlichen Proceſſes in einen geiſtigen Naturorganismus umgearbeitet wird. Der ſittliche Vergeiſtigungsproceß iſt ſonach noch genauer der Proceß der Vergeiſtigung des pſychiſchen Naturorganismus, ſeiner Potenzirung zu einem vollſtändigen geiſtigen beſeelten Leibe. Dieſer pſychiſche Organismus bildet den Einſchlag, auf welchem

im sittlichen Proceß die Persönlichkeit sich das neue Gewand ihrer geistigen Natur webt. Der sinnliche somatische Organismus wird unmittelbar nicht mit hineingearbeitet in den geistigen beseelten Leib, sondern nur mittelbar, sofern sein Leben sein Product als Seele und in der Seele absetzt. Wesentlich darin also steht der Lebensproceß des Menschen (und überhaupt jedes persönlichen Geschöpfs als eines natürlichen,), daß er stätig vermöge seiner Persönlichkeit seine Natur oder seine beseelte Leiblichkeit aus der Materialität in die Geistigkeit hinübersetzt. Eben dadurch, daß die Persönlichkeit sich einen geistigen Naturorganismus oder einen geistigen beseelten Leib erzeugt (durch Hinübersetzung ihres materiellen Naturorganismus, unmittelbar des psychischen, in den Geist), und allein hierdurch vergeistigt sie sich selbst (setzt sie sich selbst als Geist). Denn da sie wesentlich das Product der Lebensfunctionen ihrer Natur oder ihrer beseelten Leiblichkeit ist, so bestimmt sich die eigenthümliche Qualität ihres Seins jedesmal genau nach der eigenthümlichen Qualität dieser. Eine geistige ist sie demnach dadurch und also auch allein dadurch, daß der die causale Grundlage ihres Seins bildende Naturorganismus oder beseelte Leib ein geistiger ist, — was er aber nur sein kann sofern er es durch sie geworden ist, d. h. sofern sie ihn aus der Materialität in die Geistigkeit übersetzt hat.

Anm. 1. Wenn der Mensch, je länger und je mehr er sich entwickelt, desto geistiger wird (§. 100, Anm. 2.), so besteht diese Zunahme seiner Geistigkeit in concreto eben darin, daß er einen immer größeren Reichthum von Werkzeugen, d. h. Organen seiner Persönlichkeit und näher seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstthätigkeit erhält. Die Mittel für die theoretischen und die praktischen (d. h. deutlicher: die erkennenden und die bildenden) Functionen seiner Persönlichkeit vermehren sich continuirlich, und diese Functionen gehen ihm daher je länger mit desto mehr Leichtigkeit nicht nur, sondern auch mit desto größerer Intensität und in desto weiterem Umfange vonstatten. Seine Entwickelung überhaupt besteht in gar nichts anderem als darin, daß er einen immer vollständigeren und organisch einheitlicheren Compler und Apparat von immer vollkommneren Werkzeugen seiner Persönlichkeit gewinnt, d. h. einen immer voll-

kommneren Organismus oder beſtimmter (dem Begriff des Organismus zufolge) Naturorganismus, und zwar näher einen immer vollkommneren beſeelten Leib; denn dieſer eben iſt der der Perſönlichkeit ſpezifiſch entſprechende Organismus *). Kurz der Entwickelungsproceß des Menſchen hat zu ſeinem weſentlichen Inhalt die Bildung eines ſeiner Perſönlichkeit wahrhaft angemeſſenen Naturorganismus für dieſelbe in ihm. Dieſe ihm mehr und mehr zuwachſenden neuen Organe ſind allerdings einestheils und zuallernächſt materielle, ſinnliche. Diejenigen ſinnlichen, namentlich ſinnlich-ſomatiſchen Werkzeuge, welche er unmittelbar mit auf die Welt bringt, entfalten und ſteigern ſich wenigſtens in den früheren Stadien ſeines Lebens auf eine ſtaunenswürdige Weiſe. Bald aber treten zu ihnen auch ſolche hinzu, die augenſcheinlich nicht-ſinnliche und überſinnliche ſind, Vermögen, wie wir ſie ganz paſſend nennen, beſtimmt des Verſtandes und des Willens (beide im allerweiteſten Sinne genommen), alſo nicht Sinnenvermögen, ſondern, wie auch der allgemeine Sprachgebrauch ſich ausdrückt, geiſtige oder Geiſtesvermögen. Sie ſind überdieß die allein bleibenden, während die ſinnlichen — auch in ihren höchſten Steigerungen als pſychiſche — mit dem Verfall des ſinnlichen Naturorganismus nach und nach wieder verlöſchen. Unter der Hülle des materiellen Naturorganismus bildet ſich ſo im Menſchen allmälig ein je länger deſto vollſtändigerer und vollkommnerer Apparat von geiſtigen Werkzeugen der Perſönlichkeit, ein

*) Wie nahe die hier angedeutete Vorſtellung in unſren Tagen auch dem allgemeinen Bewußtſein liegt, das beweiſen ſolche, uns durchaus geläufige Ausdrucksweiſen wie beiſpielsweiſe die in folgender Stelle Jul. Müller's a. a. O., II, S. 68.: „Wie die Seele ſich des Leibes als ihres Organs bedient, und alle ſeine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft, und mit ihrer beſtimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: ſo bilden die Gefühle, Neigungen, Intereſſen, Ueberzeugungen, Grundſätze, die den Inhalt unſers im weiteren Sinne des Worts praktiſch geiſtigen Lebens conſtituiren, insgeſammt gleichſam einen inneren Leib des freien Willens; er ſelbſt iſt ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geiſt des Geiſtes und das Herz des Herzens." Vgl. auch S. 71.

geistiger Naturorganismus. Es ist dieß das, was Paulus den inneren Menschen nennt (den ἔσω oder ἔσωθεν ἄνθρωπος: Röm. 7, 22. 2. Cor. 4, 16. Eph. 3, 16. vgl. auch 2. Cor. 5, 1—5, im Gegensatz gegen den ἔξω ἄνθρωπος: 2. Cor. 4, 16), dem auch er eine spezifische Beziehung zum Geiste gibt, und den er als pneumatisch betrachtet und ausdrücklich τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς nennt: Eph. 4, 23. Eben in diesem Complex geistiger Organe, die sich immer zahlreicher und vollkommner an unser vonhausaus geistig enthlößtes Ich ansetzen, besteht in concreto aller Fortschritt wahrhaft menschlicher Lebensentwickelung, der Ertrag unsers gesammten Lebenswerks für uns selbst und unser eigentliches und bleibendes Eigenthum (vgl. unten §. 218.). Es ist dieß durchaus nichts andres als eine innere Natur, die hinter dem Vorhange der äußeren, d. i. der materiellen, unmerklich gewebt wird und allmälig ausreift, ein sich immer mehr consolidirendes System von neuen, inneren, kurz geistigen Werkzeugen oder Organen, mit Einem Wort ein innerer und zwar geistiger beseelter Leib unsres Ichs oder unsrer Persönlichkeit. An dem (unpersönlichen) Thiere zeigt sich von dem allem nichts, sondern seine gesammte Entwickelung schließt sich mit seiner sinnlichen Naturentwicklung zugleich ab. Jenes sich für Jeden an ihm selbst zu voller Evidenz constatirende Wunder sollten wir darum, weil es ein alltägliches ist, nicht anzustaunen aufhören; aber eben so wenig sollten wir über unsrer Verwunderung übersehen, wie dieser innere geistige Naturorganismus unverkennbar das Erzeugniß unsres eignen Lebesprocesses ist, des Processes, der für uns in die beiden Seiten zerfällt, den sinnlichen Assimilationsproceß und den sittlichen Proceß, welche beide aber weit inniger zusammengehören als das gewöhnliche Bewußtsein es ahnt. S. unten §. 218.

Anm. 2. Wir finden uns hier nahe zusammen mit Kasimir Conradi. S. besonders dessen Schrift: Unsterblichkeit und ewiges Leben. Mainz, 1837.

§. 102. So treffen wir schon hier in dem ersten Punkte, in welchem kreatürlicher Geist zustande kommt, in ihm beide Formen, die Natur und die Persönlichkeit, zwischen ihnen aber genau

dasselbe Verhältniß absoluter Wechselwirkung an, in welchem in Gott diese beiden Modi seines Seins als Geist (oder seines actuellen Seins) wesentlich stehen. In dem sittlich entwickelten Menschen haben ganz auf die gleiche Weise seine geistige Natur und seine geistige Persönlichkeit sich gegenseitig beides zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Resultat. *Als geistiger* hat der beseelte Leib des Menschen seine Causalität an der Persönlichkeit desselben; denn nur vermöge der ihn als Geist setzenden Function dieser letzteren wird der primitiv materielle menschliche Naturorganismus oder beseelte Leib ein geistiger. Ebenso aber ist auch wieder die Persönlichkeit des Menschen *als geistige* nur vermöge des ihr als causale Basis unterliegenden (durch sie selbst vergeistigten) *geistigen* beseelten Leibes oder Naturorganismus. Das Verhältniß beider zu einander ist also wesentlich das der absoluten *Wechselwirkung*.

§. 103. Ist der sittliche Proceß wesentlich der Selbstvergeistigungsproceß des Menschen, so ist er eben hiermit auch ein Proceß des *Sich selbst setzens* desselben, nämlich seines Sich aus der Materie in den Geist *übersetzens*. Durch den sittlichen Proceß ist demnach der Mensch wesentlich *causa sui*, und in seiner sittlichen Vollendung ist er es vollständig. Er hat die Unselbständigkeit, die ihm von Natur anhaftete, selbst aufgehoben zu absoluter Selbständigkeit.

Anm. 1. Diese Selbständigkeit des Menschen gefährdet nicht von ferne sein *geschöpfliches* Verhältniß zu Gott. Denn da das Gelingen seiner Selbstvergeistigung schlechterdings durch die *Normalität* seiner sittlichen Entwicklung bedingt ist (s. unten §. 485.), diese aber als normale ihrem Begriff zufolge unmittelbar zugleich Vollziehung seiner Gemeinschaft mit Gott ist (s. unten §. 107. 118.): so kann er jene seine volle Selbständigkeit nicht anders besitzen als zusammen mit seiner vollen Gemeinschaft mit Gott, welche wesentlich unbedingte Dependenz von ihm ist, und kraft derselben.

Anm. 2. Insofern ist allerdings auch schon der rein natürliche Mensch causa sui als seine Persönlichkeit (sein Ich) wesentlich das Product *seiner eignen* Natur ist (s. oben §. 69.). Allein diese seine eigne Natur ist doch nicht

Selbstbestimmung hängt die Modalität dieses Vermittelungsprocesses von ihm selbst ab. Er kann nicht bloß als ein Die materielle Natur bestimmen der Persönlichkeit erfolgen, sondern nicht minder auch als ein Sich von der materiellen Natur bestimmen lassen der Persönlichkeit oder resp. ein Die materielle Natur unter dem eignen bestimmenden Einfluß derselben, also nach Maaßgabe des materiellen Princips selbst bestimmen der Persönlichkeit, — mithin nicht allein in der der durch den Begriff der Persönlichkeit vorgezeichneten Norm entsprechenden Richtung und Weise, sondern auch in der dieser widersprechenden, kurz nicht nur in normaler Weise, sondern auch in abnormer. Und ebenso bleibt aus demselben Grunde auch eine große Abstufung des Maaßes offen, in welchem jener Vermittlungsproceß sich bethätigt, eines Maaßes, welches sich nach dem der Energie der Selbstbestimmung, d. h. eben der Persönlichkeit selbst im Menschen bestimmt. Hiernach ergeben sich Unterschiede in Ansehung theils der Qualität, theils der Quantität der sittlichen Action (des Handelns) sowohl als ihres Products, des Sittlichen. Der quantitative Unterschied ist der des Eigentlich- oder Wirklichsittlichen und des Unsittlichen, der qualitative der des Sittlichguten und des Sittlichbösen. Beide Paare von Unterschieden schließen sich natürlich nicht aus, sondern die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative kommen immer nur zusammen vor. So zerlegt sich der allgemeine Begriff des Sittlichen in vier unter ihm befaßte besondre Grundformen des Sittlichen: 1) Das Eigentlich- oder Wirklichsittliche, d. h. dasjenige Geeintsein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welches vollständig ein vermitteltes ist, also vollständig das Product der Selbstbestimmung der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, sei es nun in normaler Weise oder in abnormer. 2) Das Unsittliche oder Nichtsittliche, d. h. dasjenige Geeintsein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welches ein noch unmittelbares ist, also noch nicht das Product der Selbstbestimmung der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, sei es nun einer normalen oder einer abnormen. In concreto ist es die sittliche Rohheit, das Sittlichschlechte (im Unterschiede vom eigentlich Sittlichbösen). Es kann übrigens immer nur als relatives gegeben sein, weil irgend ein Mi-

nimum von durch die Selbstbestimmung der Persönlichkeit geschehender Vermittelung der im Menschen unmittelbar geeinigten Elemente mit einander unausbleiblich ist, nämlich dem Maaße entsprechend, in welchem in ihm die Persönlichkeit entwickelt ist. 3) Das Sittlichgute, d. h. die in normaler Weise durch die persönliche Selbstbestimmung vermittelte und deshalb selbst normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, d. h. die wirkliche Einheit beider, wie sie das Product des Die materielle Natur normal bestimmens der Persönlichkeit ist. Endlich 4) das Sittlichböse oder das eigentlich Widersittliche, d. h. die in abnormer Weise durch die persönliche Selbstbestimmung vermittelte und deshalb selbst abnorme wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, d. i. die wirkliche Einheit beider, wie sie das Product ist entweder des Sich durch die materielle Natur bestimmen lassens oder auch des Sie abnorm bestimmens der Persönlichkeit. Das vollständige Zusammensein des Eigentlichsittlichen und des Sittlichguten in ihrem Maximum ist das Maximum der sittlichen Vollkommenheit, das vollständige Zusammensein des Eigentlichsittlichen und des Sittlichbösen in ihrem Maximum ist das Maximum der sittlichen Unvollkommenheit; in der Mitte zwischen diesen beiden Äußersten liegen einerseits nach der Seite der Vollkommenheit hin zunächst an ihr das Maximum des Sittlichguten bei dem Maximum des Unsittlichen und demnächst das Minimum des Sittlichbösen bei dem Maximum des Unsittlichen, — nach der Seite der Unvollkommenheit hin zunächst an ihr das Maximum des Sittlichbösen bei dem Minimum des Unsittlichen und demnächst das Minimum des Sittlichguten bei dem Maximum des Unsittlichen.

Drittes Hauptstück.

Methode und Eintheilung der theologischen Ethik.

§. 88. Die wissenschaftliche, d. h. begriffsmäßige Darstellung des so bestimmten Sittlichen ist die Sittenlehre oder die Ethik. Da von den beiden Factoren, deren Product das Sittliche ist, der eine, die materielle Natur, ein in sich wesentlich mannichfaltiges, eine Vielheit von relativ für sich seienden Elementen, ist, und der andre, die Persönlichkeit, ein wenigstens nicht schlechthin einfaches: so muß es (das Sittliche) selbst gleichfalls ein in sich mannichfaltiges, eine Vielheit von besondren Momenten sein. Andrerseits aber, da beide Factoren bei ihrer Mannichfaltigkeit in sich selbst nichts desto weniger doch wesentlich in sich einheitliche sind: so muß auch jene Mannichfaltigkeit von besondren Momenten des Sittlichen wesentlich eine einheitliche Totalität sein. Indem nun so das Sittliche in sich selbst beides ist, eine Vielheit von Besonderem und eine wirkliche Einheit dieses vielen Besonderen, so läßt es sich begrifflich construiren, und eben diese begriffliche Construction desselben, beides nach der vollständigen Ausbreitung seiner wesentlichen besondren Momente und nach ihrem organischen Zusammengehen zur einheitlich geschlossenen Totalität, ist die wissenschaftliche Darstellung desselben, welche die Aufgabe der Ethik bildet.

Anm. Die Sittenlehre ist selbst ein sittliches Bedürfniß; denn ohne ein wirkliches Begreifen des Sittlichen ist ein sichres Produciren desselben unmöglich.

§. 89. Es ist deshalb einfach der Begriff des Sittlichen, worauf sich die Ethik zu erbauen hat. Ihn hat sie mit wesentlicher Vollständigkeit in seine besondren Momente zu entfalten. Diese Entfaltung, wenn sie anders keine willkürliche ist, wird sich ganz von selbst in sich zum wirklichen System abschließen.

Anm. Lange Zeit war es hergebracht, behufs der wissenschaftlichen Construction der Ethik vor allem andern nach einem „obersten Moralprincip" zu fragen. Diese Frage ist nur verwirrend. Schon weil sie zwecklos ist. Denn in dem Begriff des Sittlichen selbst muß das Princip für die Construction der Wissenschaft vom Sittlichen liegen, oder es gibt ein solches überall nicht. Sodann aber ist jene Frage gradezu höchst mißlich wegen ihrer Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit. Häufig war man sich gar nicht einmal klar darüber, was man mit ihr wolle. Bald verstand man unter dem s. g Moralprincip den letzten Grund alles Sollens und aller sittlichen Verbindlichkeit überhaupt, bald den schlechthin allgemeinen Grundsatz für das sittliche Handeln, an welchem es seine absolute und absolut ausreichende Norm habe. In diesem letzteren Sinne nahm man die Frage gewöhnlich. Aber gesetzt auch, man fände, sie so fassend, zu ihr die durchaus richtige Antwort, so besäße man damit immer nur das Princip der Pflichtenlehre, also eines einzelnen Theils der Ethik, nicht das letzte Princip dieser überhaupt. Wohl aber lag nun die Versuchung nahe, die Ethik als bloße Pflichtenlehre zu construiren, womit man sie bis auf den Grund verdarb. (S. unten §. 91.) Man hat auch ausdrücklich nach einem christlichen obersten Moralprincip gefragt, und darunter meist sofort das biblische gemeint. Im Neuen Testament nun begegnen uns mindestens fünf Grundsätze, die auf eine solche Dignität Anspruch zu machen scheinen: 1) die Forderung der Gottähnlichkeit: Matth. 5, 48, coll. V. 45. (Luc. 6, 36), Eph. 4, 24. C. 5, 1. Col. 3, 10; 2) der Satz: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, bin heilig": 1 Petr. 1, 16 (nach 3 Mos. 11, 44); 3) die Forderung der Nachfolge Christi: 1 Petr. 2, 21 — 25; 4) das Gebot der vollkommenen Gottes- und Menschenliebe: Matth. 22, 24 — 30. C. 23, 25 ff. Marci 12, 28 — 34. Luc. 10, 25 — 27. Röm. 13, 8 — 10. 1 Cor. 13. Gal. 5, 13—15. C. 6, 2. Col. 3, 14. 1 Tim. 1, 5; 5) der Satz: „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch": Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. Von diesen Sätzen haben wenigstens die vier ersten volles und gleiches Anrecht auf jene Würde, und schon hieraus allein folgt, daß

keiner von ihnen wirklich das eigentliche Grundprincip der sittlichen Lehre des Neuen Testaments sein kann. Gilt aber die obige Frage nicht speciell dem biblischen, sondern nur überhaupt dem christlichen Moralprincip, und geht sie näher dahin, ob sich nicht ein Satz aufstellen lasse, von welchem für den wissenschaftlich denkenden Christen das Begreifen des Sittlichen wesentlich ausgehe, und in dem der Organismus von Begriffen implicite schon mitgesetzt sei, durch welche das Sittliche sich aus dem christlichen Gesichtspunkt vollständig wissenschaftlich darstellt: so gibt es allerdings ein solches Princip: das Menschengewordensein Gottes in Jesu Christo. Allein dieser Satz drückt der Sache nach auch wieder nichts andres aus als die Realisirung der individuellen Sittlichkeit in ihrer absoluten Vollendung in diesem bestimmten Individuum.

§. 90. Um das Sittliche begrifflich zu construiren wird seiner Natur nach wesentlich die Construction eines Dreifachen erfordert: einmal des Sittlichen wie es Product ist, also der reinen und vollen Erscheinung des Sittlichen in der entfalteten Totalität seiner besondren Momente und ihrer Organisation zur Einheit, kurz der sittlichen Welt in ihrer Vollständigkeit, — zweitens der dieses Product hervorbringenden Causalität, also der die sittliche Welt producirenden sittlichen Kraft, — endlich drittens, da diese letztere dem Begriff des Sittlichen zufolge eine sich selbst bestimmende ist, auch noch der bestimmten Formel für ihre Production des sittlichen Products, d. h. des sittlichen Gesetzes, durch dessen Einhaltung vonseiten der producirenden sittlichen Kraft, bei ihrer spezifischen Bestimmtheit, die wirkliche Production jener vollständigen sittlichen Welt bedingt ist, also der spezifisch richtigen Weise oder Form des sittlichen Producirens. Das Sittliche nun als Product, das Sittliche in seiner erreichten Wirklichkeit ist das Gut, und zwar sofern es in seiner Vollständigkeit gedacht wird, das höchste Gut. Nach dieser Seite hin ist sonach die Aufgabe der Ethik die Construction einer Güterlehre. Den zweiten Punkt angehend ist, da die die sittliche Welt producirende Causalität (was hier einstweilen aus der Erfahrung vorweg genommen werden muß,) ein Complex menschlicher Einzelwesen ist, die Frage nach ihr näher die nach derjenigen Beschaffenheit des

menschlichen Einzelwesens, vermöge welcher es, im Zusammenwirken mit allen übrigen, spezifisch geeignet ist zur Production des zu erwirkenden sittlichen Products, nämlich eben der sittlichen Welt in ihrer Vollendung oder des höchsten Guts. Diese Frage aber ist mit Einem Worte die Frage nach der Tugend. Nach dieser zweiten Seite hin ist also die Aufgabe der Ethik die Construction einer Tugendlehre. Die Formel endlich für das richtige sittliche Produciren ist das Gesetz, und die diesem spezifisch angemessene Form desselben die Pflicht. So ist mithin die dritte Aufgabe der Ethik die Construction einer Pflichtenlehre. Die Ethik zerfällt demnach nothwendig in die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre.

Anm. 1. Der gemeine Sprachgebrauch ist hier sehr verwirrt und gebraucht Tugend und Pflicht völlig promiscue. Macht es doch selbst der wissenschaftliche oft nicht besser. Vgl. z. B. bei Baumgarten-Crusius, Chr. Sittenl., S. 176 ff. Es begegnet ja sogar Fichte'n, daß er „Handlungen" „Tugenden" nennt. S. Die Bestimmung des Menschen (n. A., Berlin 1838), S. 28, und Kant construirt seine „Tugendlehre" in aller Unbefangenheit als Pflichtenlehre, und setzt den einzelnen Pflichten Laster entgegen. Indessen corrigirt sich diese Verwirrung des Sprachgebrauchs nach Schleiermachers (Entwurf eines Systems d. Sittenlehre, §. 112, S. 76,) treffender Bemerkung schon in den Formeln: tugendhaft sein, und pflichtmäßig handeln. Ebenso verwirrend ist es, wenn Reinhard (Syst. d. christ. Moral, II, S. 79 ff.) die Tugend als „das Bestreben, dem Sittengesetz Genüge zu leisten", definirt. Die Tugend ist kein Bestreben, überhaupt keine Action, sondern ein habitus. Dasselbe ist auch gegen von Ammon (Handb. d. chr. Sittenl. I, S. 393 ff.) zu sagen. Daub wiederum betrachtet die Tugend als die Erfüllung der Pflicht! S. Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 19. 214, definirt sie aber auch wieder als den Kampf des Guten wider das Böse im Leben des Menschen. S. ebendas. S. 115.

Anm. 2. Auch rein vom Standpunkte des Christenthums aus ergeben sich unmittelbar drei durch ethische Construction zu lösende Aufgaben, welche den im §. aufgestellten durchaus entsprechen, nämlich 1) das von Christo gegründete sittliche Reich,

2) die vollendete Sittlichkeit Christi selbst und 3) die in jenem von Christo gestifteten Reich für das sittliche Handeln geltenden Normen, d. i. die christliche Sitte im weitesten Sinne des Worts — wissenschaftlich zu begreifen.

Anm. 3. Mit der Pflichtenlehre hat es allerdings eine besondre Bewandniß, die aber hier noch nicht erörtert werden kann. Der Begriff der Pflicht hat nämlich zur Voraussetzung seiner Entstehung die Abnormität der sittlichen Entwickelung, von der sich auf diesem Punkt der Betrachtung noch nicht beurtheilen läßt, ob sie selbst vorausgesetzt werden muß oder nicht.

Anm. 4. Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher's nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in dieser dreifachen Form als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag. S. Kritik der bisher. Sittenlehre, S. 317 — 322 (d. 2. A.), Syst. d. Sittenl., §. 110 — 122, Philos. und vermischte Schriften, II, S. 357 — 359, 379 f. 446 — 455, Die christl. Sitte nach den Grundss. der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 77 f. So sehr sich auch noch die neuesten Ethiker gegen diese Einsicht sträuben*), so wird sie doch nie wieder auf bleibende Weise können rückgängig gemacht werden. Ein Hauptgrund der geringen Geltung, die sie sich bisher erst verschafft hat, liegt wohl darin, daß es Schleiermachern mit der Ausführung seiner Tugend- und seiner Pflichtenlehre so wenig gelungen ist. Nur seine Güterlehre hat in ihrer Ausführung das Imponirende, wodurch jeder geniale Griff in die Mitte der Sache selbst hinein sich schon auf den ersten Anblick ausweist.

Anm. 5. Die altbergebrachte Eintheilung der Sittenlehre in einen allgemeinen und einen besondren Theil ist eine bloß äußerliche und ganz abstract-formale, eben darum aber auch völlig leere und unfruchtbare. Es ist mit ihr noch gar nichts

*) Dahin gehört namentlich auch Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (Leipz., 1844), S. 104 ff, 355 ff. Von dem Standpunkte dieses übrigens in seiner Art höchst tüchtigen Werks aus kann die Bedeutung der schleiermacherschen Ethik überhaupt die ihr in so hohem Maaß gebührende Würdigung nicht finden.

erreicht; denn in beiden Theilen kehrt sofort die Frage nach einem weiteren Eintheilungsprincip wieder. Sie enthält durchaus kein architektonisches Princip in sich, worauf es ja eben ankommt, wenn eine Eintheilung wirklich förderlich sein soll.

§. 91. Diese drei, die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre sind nicht sowohl verschiedene Theile der Ethik als vielmehr verschiedene Formen derselben*); aber Formen, die ihrer relativen Selbständigkeit ungeachtet wesentlich zusammengehören. Jede einzelne dieser drei Formen enthält nämlich den ganzen Inhalt, und stellt das Sittliche ganz dar, aber jede zeigt es von einer eigenthümlichen Seite. Jeder der drei Begriffe: Gut, Tugend und Pflicht, wenn er in seiner vollständigen Entwickelung durchgeführt wird, beschreibt schon für sich das ganze sittliche Gebiet und setzt das Sittliche ganz, so daß auch die Gebiete der beiden andren der Sache nach mitgesetzt sind. Es kann was durch je einen von ihnen ausgedrückt wird, in der Wirklichkeit nie anders gegeben sein als zugleich mit demjenigen, was durch die beiden andern ausgedrückt wird. Wenn alle Güter gegeben sind, so müssen auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen mitgegeben sein; wenn alle Tugenden, dann auch alle Güter und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen; und wenn alle pflichtmäßigen Handlungsweisen, dann auch alle Güter und alle Tugenden. Aber dessen ungeachtet ist in der begrifflichen Entwickelung der Güter die der Tugenden und der Pflichten noch nicht mitenthalten, und ebenso verhält es sich auch in Ansehung der beiden andern Begriffe. Allerdings ist schon die Güterlehre für sich die ganze Sittenlehre als die Darstellung der vollständigen Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, wie sie das Product der Function jener auf diese ist; denn in diesem Product sind ja nothwendig auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen mitgesetzt, durch welche dieses Product geworden ist, ohne deren Vorhandensein mithin auch das Vorhandensein des höchsten Guts nicht denkbar ist. Sollen in der Menschheit alle Güter

*) Was sich auch darin erweist, daß die Ethik so oft ausschließlich unter Einer dieser drei Gestalten hat behandelt werden können, wiewohl unbefriedigend genug.

vorhanden sein, so müssen auch in Allen alle Tugenden wirksam sein, indem jene nur aus der zusammenstimmenden Wirksamkeit dieser hervorgehn können, und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen von Allen eingehalten werden, indem die Totalität der Tugenden nur unter dieser Bedingung die Gesammtheit der Güter zu erwirken imstande ist. Allein die Tugenden und die pflichtmäßigen Handlungsweisen werden doch in der Güterlehre nicht ausdrücklich mitbeschrieben, sondern sind nur implicite in ihr mitgesetzt; nur das sittliche Product wird in ihr ausdrücklich herausgekehrt, der sittlich producirende Factor und die Form seines sittlichen Producirens aber bleiben unsichtbar. Ebenso verhält es sich mit der Tugendlehre. Auch sie ist implicite bereits die ganze Sittenlehre. Denn da jede Kraft, wenigstens jede endliche, durch die Totalsumme ihrer Erscheinungen gemessen wird, so ist mit der Gesammtheit der sittlichen Kräfte, d. h. der Tugenden auch die Gesammtheit der Erscheinungen des Sittlichen, d. h. der Güter mitgesetzt. Wenn in Allen alle Tugenden sind, und zwar, was in ihrem Begriff selbst liegt, als wirksam, so müssen damit auch alle Güter gesetzt sein, und es muß mithin das höchste Gut realisirt sein. Ja die Gesammtheit der Tugenden läßt sich gar nicht anders als zustande kommend und existirend denken als im höchsten Gut. Wird aber in der Tugendlehre die sittliche Kraft in derjenigen spezifischen Bestimmtheit zur Anschauung gebracht, in der sie spezifisch qualifizirt ist, das höchste Gut zu erwirken: so ist in dieser Anschauung derselben nothwendig auch bereits die ganze in sich organisch einheitliche Mannichfaltigkeit von Verfahrungsweisen mitenthalten, vermöge welcher sie jenes höchste Gut erzeugt, d. h. die Totalität der Pflichten. Oder wo alle Tugenden in Allen gesetzt sind, da müssen auch alle pflichtmäßigen Handlungen gesetzt sein, und keine andern als diese, und alle Pflichten müssen von Allen erfüllt werden. Allein beide, Güter und Pflichten kommen doch in der Tugendlehre nur als implicite mitgesetzt vor, sie werden in ihr nicht ausdrücklich dargestellt; nur der sittlich producirende Factor wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das sittliche Product und die Form des sittlichen Producirens (die Formel, nach der das sittliche Produciren zu verfahren hat,) bleiben verborgen. Endlich ist auch die Pflichtenlehre abermals schon für sich die ganze Sittenlehre. Denn die organische Gesammtheit der Verfahrungsweisen,

durch welche das seinem Zweck entsprechende sittliche Produciren bedingt ist, kann nicht zur Anschauung gebracht werden ohne daß nach der einen Seite hin diese Verfahrungsweisen als Verfahrungsweisen eines sittlich producirenden Subjects angeschaut werden, welches eben nur die spezifische sittliche Kraft, d. i. die organische Totalität der Tugenden sein kann, — und nach der andern Seite hin das durch dieses spezifische Verfahren zu erzielende Product, d. i. das höchste Gut, als stätig werdend mitangeschaut wird. Setzt man die pflichtmäßigen Handlungsweisen vollständig in allen Punkten und in allen Augenblicken, so kann man sie nur als an der Totalität der Tugenden gesetzt und ihrerseits die Totalität der Güter setzend denken. Nur insofern können alle Pflichten von Allen erfüllt werden als alle Tugenden in ihnen gesetzt, und sie selbst alle in der Hervorbringung aller Güter begriffen sind. Allein die Güter und die Tugenden kommen doch in der Pflichtenlehre nicht explicite zur Darstellung; nur die Form des sittlichen Producirens, die Formel, durch deren Einhaltung die Erreichung seines Zwecks bedingt ist, wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das sittliche Product und der sittlich producirende Factor bleiben unerkennbar im Schatten stehn. Keine der drei Formen der Ethik ist also zufällig, aber auch keine entbehrlich, weil jede eine eigenthümliche und wesentliche Seite an dem Sittlichen hervorzieht, welche die beiden andern in den Hintergrund stellen. Ihrem Inhalt nach wesentlich gleich ergänzen sie sich untereinander durch die Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte. Jede von ihnen erschöpft für sich den Inhalt des Sittlichen vollständig, aber die begriffliche Construction des Sittlichen, die Ethik, erschöpft sich nur im Zusammen- und Aufeinanderbezogensein aller drei.

Anm. Bei dieser unauflöslichen Zusammengehörigkeit der drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht bleibt doch ihre wesentliche Verschiedenheit bestehen. Man darf nur ihr Verhältniß zu einander in's Auge fassen, um sie hervortreten zu sehn. Es entsteht nämlich nicht etwa jedes einzelne Gut durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend und die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zustande als durch die Wirksamkeit aller Tugenden und die Erfüllung aller Pflichten. Desgleichen wirkt nicht etwa jede einzelne Tugend die Realisirung eines einzelnen Guts, und ist durch

die Erfüllung einer einzelnen Pflicht bedingt, sondern jede einzelne Tugend ist nicht anders wirksam als zur Realisirung aller Güter und durch nicht weniger bedingt als durch die Erfüllung aller Pflichten, so wie auch wieder jede einzelne Tugend zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mitwirkt. Endlich keine einzige Pflicht bezieht sich etwa auf ein einzelnes Gut, und setzt zu ihrer Erfüllung eine einzelne Tugend voraus, sondern jede einzelne bezieht sich auf die Gesammtheit der Güter, und setzt zu ihrer Erfüllung die Gesammtheit der Tugenden voraus, wie denn aber auch jede Pflichterfüllung ihrerseits zur Förderung nicht etwa bloß einer einzelnen Tugend, sondern aller mitwirkt. S. Schleiermacher, Philos. und verm. Schr., II, S. 380.

§. 92. Nichts desto weniger gebührt unter diesen drei Formen der Sittenlehre der Güterlehre insofern der Vorrang und der Vortritt als sie allein von den beiden andern Formen schlechterdings als ihre Bedingung vorausgesetzt wird, ihrerseits aber, ohne die andern oder doch eine derselben vorauszusetzen, sich rein aus sich selbst heraus vollziehen kann. Ohne die Anschauung des höchsten Guts läßt sich weder das System der Tugenden noch das der Pflichten zu klarer Darstellung bringen, da die Begriffe beider sich nur vermöge der Zweckbeziehung auf das höchste Gut bestimmen. Indem so die beiden andern Formen bestimmt auf sie zurückweisen, muß sie diesen in dem ethischen Systeme vorangehn. Ueberdieß aber auch deshalb, weil sie die umfassendste Form der Sittenlehre ist. Denn in dem Gut als dem sittlichen Product sind die producirende Kraft und die Form ihres Producirens noch ungeschieden zusammengesetzt, und der Begriff des sittlichen Guts ist so noch die unmittelbare Indifferenz der beiden Begriffe der Tugend und der Pflicht, auf deren Einander gegenüber treten die Tugendlehre und die Pflichtenlehre beruhen.*)

*) Vgl. Schleiermacher, System d. Sl., S. 81. Hier S. 83 auch die richtige Bemerkung: „Pflichtenlehre steht am nächsten dem kritischen Verfahren, also dem Zurückgehen der Wissenschaft in's Leben; mithin ist diese das letzte." Das Nähere über diesen Punkt s. in der Pflichtenlehre selbst.

Von dieſen beiden ſetzt aber wieder die Pflichtenlehre ſchlechterdings die Tugendlehre voraus, und darf ſomit dieſer erſt nachfolgen. Denn die Formel für die ſpezifiſche Verfahrungsweiſe einer Kraft zum Behuf der Production eines beſtimmten Products läßt ſich unmöglich feſtſtellen, wofern nicht der Begriff der ſpezifiſchen Beſchaffenheit dieſer Kraft, auf die ja jene Formel ausdrücklich berechnet ſein muß, bereits gegeben iſt.

Erſter Theil.

Die Güterlehre.

§. 93. Die am unmittelbarsten gegebene Form des Sittlichen, weil eben nur der Begriff des Sittlichen als des Sittlichguten selbst, ist das Gut (τὸ ἀγαθόν, bonum), d. i. die in normaler Weise vermittelte und deshalb selbst normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, — die wirkliche Einheit beider, wie sie das Product des Die materielle Natur in normaler Weise bestimmens der Persönlichkeit ist, — das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit. Als das dem Begriff der Persönlichkeit und hiermit zugleich dem des Sittlichen wesentlich angemessene Sein ist es das Gute; als selbst wieder Mittel zur immer vollständigeren normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit ist es das Gut im engeren Sinne des Worts.

Anm. 1. Es gibt so schlechterdings kein andres Gut im engeren Sinne des Worts als das Gute. Keine abnorme Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur kann sofern sie eine abnorme ist Mittel werden zur Förderung der normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit. In diesem schlechthin allgemeinen Sinne und Umfange gilt der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heiligt. Ebenso gibt es aber auch kein Gutes, das nicht zugleich ein Gut im engeren Sinne des Worts wäre. Vgl. Schleiermacher, Philos. und vermischte Schrr., II, S. 455 f.

Anm. 2. Hat man freilich mit der herbartischen Schule keinen andern Begriff des Gutes als das, was Gegenstand der Begehrung ist*), so bedarf es nicht erst eines umständlichen Beweises dafür, „daß eine Sittenlehre keine Güterlehre sein kann."

§. 94. Das sittliche Gut muß gedacht werden einerseits als eine Vielheit von besondren Gütern, andrerseits als die vollendete

*) Vgl. z. B. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 311—316.

organische Einheit aller dieser vielen besondren Güter. Als eine solche Vielheit, weil der eine Factor desselben, die materielle Natur eine Vielheit von relativ selbständigen Elementen in sich schließt, und der andre, die Persönlichkeit in sich selbst wesentlich zweiseitig ist. Als die organische Einheit dieses mannichfaltigen Besonderen, weil in beiden Factoren die besondren relativ selbständigen Einheiten nur relativ für sich bestehen oder näher zu organischer Einheit verknüpft sind. Jene Vielheit ist die der besondren sittlichen Güter, die Güter sind nicht nur als an sich selbst Realisirungen des sittlichen Zwecks nach seinen einzelnen wesentlichen Momenten, sondern auch als zugleich selbst wieder wesentliche Mittel zur vollendeten Realisirung des sittlichen Zwecks, wie sittliche Producte so auch sittliche Potenzen und Factoren. Diese Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen besonderen sittlichen Güter ist das höchste Gut. Die wissenschaftliche Construction dieses höchsten Guts ist die Aufgabe der **Güterlehre.**

Anm. 1. Das höchste Gut ist sonach nicht ein einzelnes besondres Gut. Vgl. Schleiermacher, Philosoph. und verm. Schrr., II, S. 457 ff.

Anm. 2. Auch das Christenthum stellt ein höchstes Gut auf: Mtth. 6, 33 (vgl. auch Eph. 5, 5), von dem es dann gleichfalls ausgeht bei seinen ethischen Unterweisungen. Es bezeichnet dasselbe auf der Basis einer schon durch die ganze alttestamentliche Oekonomie angelegten und entwickelten Vorstellung als das Reich Gottes, welches es als sich unter der concreten Bestimmtheit des Reichs Christi realisirend darstellt. Das wissenschaftliche Verständniß dieser Lehre ist ohne eine zusammenhangende Construction der Güterlehre nicht möglich.

§. 95. Die wissenschaftliche Construction des höchsten Guts läßt sich richtig und erschöpfend nur mittelst der Verbindung zweier verschiedener Gesichtspunkte für dieselbe bewerkstelligen. Der Grund davon liegt in dem Umstande, daß die sittliche Welt sich auf abnorme Weise entwickelt hat, und nur durch die Erlösung allmälig aus der abnormen Bahn in die normale hinübergeht. Die Thatsächlichkeit dieses Umstands ist auf dem Standpunkt des Christenthums eine durchaus unbestrittene, und ihre Anerkennung gehört wesentlich zu den constitutiven Elementen des christlich frommen Bewußtseins. Ob nun dieser Hindurchgang durch die Abnormität

selbst wieder sein eignes Product, und so ist er noch nicht wahrhaft causa sui. Als geistige dagegen ist seine eigne Natur in der That auch sein eignes Product.

§. 104. Schon sofern der Mensch wirklch causa sui ist, ist er wesentlich auch unvergänglich. Diese Unvergänglichkeit eignet ihm aber auch unmittelbar sofern sein Lebensproceß als der sittliche Proceß wesentlich der Proceß seiner Vergeistigung ist. Denn dem Geiste kommt seinem Begriff als absolute Einheit des Ideellen und des Realen zufolge schlechthin Unvergänglichkeit zu. Der Mensch besitzt Unvergänglichkeit eben vermöge seines eignen Entwicklungsprocesses als eines sittlichen. Seine Unvergänglichkeit ist also nicht eine bereits unmittelbar und natürlich gegebene, nicht eine ihm als actuelle anerschaffene oder resp. angeborene, sondern eine erst durch den sittlichen Entwicklungsproceß allmälig in ihm werdende. Da jedoch dieser ein für ihn unumgänglicher ist, so ist — nämlich im Fall seiner normalen Entwickelung (denn s. unten §. 487.) — die Unvergänglichkeit unzertrennlich von ihm.

Anm. Ein wirkliches Sein gibt es überhaupt nur als Verknüpfung des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daseins. Es gibt ein Sein nur sofern es ein Ding ist, und Dinge gibt es nur sofern die Gedanken Dasein haben. Die bloßen Gedankendinge sind gar keine wirklichen Dinge, sondern Hirngespinste. Das Maaß der Innigkeit der Verknüpfung des Ideellen und des Realen in dem Sein aber ist genau das Maaß seiner Wirklichkeit oder — was nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache ist — seiner Vergänglichkeit oder beziehungsweise Unvergänglichkeit.

§. 105. Da der sittliche Proceß in concreto der Bildungsproceß eines geistigen Naturorganismus oder eines geistigen beseelten Leibes der Persönlichkeit des Menschen ist: so schließt er gleich bestimmt einerseits das Aufgehobenwerden der natürlichen Materialität an dem beseelten Leibe des Menschen, d. h. das Zerfallen seines materiellen (sinnlichen) Naturorganismus oder beseelten Leibes, d. i. das Ableben, ein und andrerseits das

Entblößtwerden seiner Persönlichkeit von einem ihr eignenden Naturorganismus oder beseelten Leibe, d. i. den Tod, aus. Der Mensch ist daher wesentlich wie unvergänglich so auch unsterblich. Sein Ableben ist wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung (aus dem sinnlichen Leben) zum (geistigen) Leben.

Anm. 1. Diese beiden, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit sind keineswegs identische Begriffe; so wenig als Sein und Leben.

Anm. 2. Ableben und Tod sind ebenfalls nicht gleichbedeutend, nämlich beide in ihrer bestimmten Beziehung auf den Menschen (und das persönliche Geschöpf überhaupt) genommen. Das Ableben ist für den Menschen und das persönliche Geschöpf als natürliches überhaupt unvermeidlich, das Sterben und der Tod ist (nämlich von dem Standpunkt unsrer gegenwärtigen Untersuchung aus betrachtet,) vermeidlich. Das Ableben ist rein als solches nicht etwa, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, die Trennung der Persönlichkeit von ihrem Naturorganismus oder ihrem beseelten Leibe überhaupt, sondern nur die Trennung der Persönlichkeit von ihrem materiellen (sinnlichen) Naturorganismus oder beseelten Leibe. Diese nun kann gar wohl in der Art eintreten, daß bei ihr die Persönlichkeit bereits mit einem andren, nämlich einem geistigen beseelten Leibe oder Naturorganismus bekleidet ist, und in diesem Falle ist ihr Von der materiellen Natur entkleidet werden kein Bloßwerden (vgl. 2. Cor. 5, 1 — 5), mithin kein Sterben, und sein Erfolg nicht der Tod. Denn der Begriff des Todes ist eben die Naturlosigkeit, die Organismuslosigkeit der Persönlichkeit. Todt ist, wessen Ich eines einheitlich vollständigen Complexes von Werkzeugen, Naturorganen, kurz eines beseelten Leibes entbehrt.

Anm. 3. Nicht die Seele (die ja auch im Thiere ist, dem wir doch in keiner Weise Unsterblichkeit beilegen,) als solche ist das Unsterbliche, sondern die Person. Indeß ist es allerdings von der gegenwärtigen, d. h. von der sinnlichen Natur des Menschen die innere, d. i. die psychische Seite allein (nicht auch die äußere, d. i. die somatische Seite), welche der künftigen, d. i. der geistigen

und somit unvergänglichen Natur desselben zum unmittelbaren Substrat dient, und welche unmittelbar zur Unvergänglichkeit zubereitet wird durch den sittlichen Proceß (s. oben §. 101.). Insofern kann allerdings mit vollem Fug und auf bezeichnende Weise zwar nicht von der Unsterblichkeit, wohl aber von der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele geredet werden.

§. 106. Dadurch, daß das Product des sittlichen Processes wesentlich Geist ist, also nicht mehr ein an sich nichtiges und deshalb bloß vergängliches Sein, erhält der Begriff des Guten eine noch vollere Bedeutung, und beschränkt er sich nicht mehr bloß auf die des Sittlichrichtigen. Als Geist ist das Sittlichgute ein wirkliches Element der vollendeten und unvergänglich bleibenden Schöpfung.

§. 107. Indem in dem Menschen vermöge seiner wesentlich sittlichen Lebensentwicklung kreatürlicher Geist zustande kommt, so ergibt sich hiermit ein kreatürliches Sein, welches der Qualität des actuellen*) Seins Gottes spezifisch homogen ist, und so tritt denn hier zuerst im irdischen Schöpfungskreise für Gott die reale Möglichkeit ein, sich — nämlich nach seinem actuellen Sein oder als Geist — in der Kreatur sein Sein zu geben, worauf er ja eben vonvornherein hinstrebt bei dem Schaffen. In dem Menschen zuerst, sofern er sich wesentlich als Geist setzt, kann Gott in der irdischen Welt sein kosmisches Sein haben. Deshalb ist in dem Begriff des Menschen wesentlich die spezifische Beziehung zu Gott mitgesetzt oder die religiöse Bestimmtheit, die Frömmigkeit.

§. 108. Ueberdieß ist der kreatürliche Geist im Menschen ausdrücklich unter der Doppelform als Persönlichkeit und als Natur, und zwar so, daß diese beiden untereinander im Verhältniß absoluter Wechselwirkung stehn, gesetzt, — also grade unter der der näheren Bestimmtheit des actuellen Seins (oder des Geistseins) Gottes spezifisch correspondirenden Form, worin eben die eigenthümliche Gottebenbildlichkeit des Menschen

*) Im Unterschiede von dem Sein Gotttes als göttliches Wesen, welches schlechthin nicht eingeht in die Schöpfung. S. oben §. 32.

besteht. Auch von dieser weiteren Seite her ist dieser eigenthümlich für Gott geöffnet und für seine Aufnahme qualifizirt. Gott kann dem Menschen einwohnen, weil der Mensch sein Ebenbild ist.

Anm. Das göttliche Ebenbild im Menschen liegt also nicht allein in seiner Persönlichkeit, sondern wesentich auch mit in seiner Natur, und zwar in seiner ganzen Natur (Seele und Leib, d. h. beseelter Leib,) und dem Verhältnisse absoluter Wechselwirkung zwischen beiden.

§. 109. Da es im Menschen spezifisch sein Geist ist, worin seine Beziehung zu Gott und seine Gemeinschaft mit ihm sich gründet: so hat seine religiöse Bestimmtheit ihren Ort wesentlich in dem Processe seiner Vergeistigung. Indem der Mensch vermöge seines sittlichen Entwickelungsprocesses überhaupt Geist wird, wird er zugleich näher für die Gemeinschaft Gottes mit ihm (für die Einwohnung Gottes in ihm) qualifizirter, d. h. heiliger Geist, — auf's allgemeinste ausgedrückt religiöser, d. i. durch Gott bestimmter und mit ihm vereinigter, Geist. Der sittliche Proceß hat also wesentlich auch eine religiöse Seite an sich, eben sofern er wesentlich der Vergeistigungsproceß des Menschen ist. Er ist wesentlich ein religiös-sittlicher Proceß.

§. 110. Da der Mensch als natürlicher nicht schon unmittelbar Geist ist, sondern es erst allmälig wird vermöge seiner sittlichen Entwicklung: so kann auch Gott nicht unmittelbar sein kosmisches Sein in ihm haben, sondern er kann es sich nur allmälig in ihm geben, in demselben Maaße, in welchem er Geist wird, und zwar bestimmt heiliger Geist. Nur so viel als es im Menschen heiligen Geist gibt, gibt es auch in ihm kosmisches Sein Gottes oder Gotteseinwohnung; aber auch genau ebensoviel. Vermöge eines religiösen Processes also gibt Gott der Geist sich in dem Menschen kosmisches Sein.

§. 111. Dieser religiöse Proceß hebt, wie jede weitere Fortführung des Schöpfungswerks, von der Seite Gottes an. Auf ihr geht er näher von der göttlichen Persönlichkeit aus und vollzieht sich mittelst der göttlichen Natur, eben wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt. Als durch die sittliche Bestimmtheit des Menschen bedingt oder als religiös-sittlicher Proceß ist

er aber wesentlich auch ein durch den Menschen selbst in seinem Verhalten zu Gott vermittelter. (Vgl. §. 116.) Die in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott bestehende Frömmigkeit beruht sonach wesentlich auf einem Sich gegenseitig zu einander verhalten Gottes und des Menschen, und die Frömmigkeit ist selbst wesentlich ein solches Sich gegenseitig zu einander verhalten beider.

§. 112. In dem natürlichen Menschen hebt der religiöse Proceß nothwendig von demjenigen Punkte an, welcher in ihm für Gott der einzige unmittelbare Anknüpfungspunkt ist, von seiner Persönlichkeit. Denn diese ist im natürlichen Menschen der einzige unmittelbar gegebene übermaterielle Punkt. Auch in ihr kann sich aber Gott, oder näher die göttliche Persönlichkeit, kosmisches Sein nicht unmittelbar geben, sondern nur in allmäliger Annäherung. Denn unmittelbar ist im Menschen auch die Persönlichkeit noch nicht wirklicher Geist, sondern nur erst werdender, nur ein geistartiges Sein. Die göttliche Persönlichkeit kann also nicht sofort in der menschlichen wirklich ihr Sein nehmen, sondern zunächst kann sie nur erst in sie hineinwirken, sie bestimmend und so in ihr sich reflectiren oder bezeugen und bethätigen. Eben mit dieser bestimmenden Einwirkung auf die menschliche Persönlichkeit bahnt sie unmittelbar zugleich den Proceß ihres wirklichen Sich in sie hineinlebens oder hineinwohnens und ihre wirkliche Einwohnung in ihr an, welche sich in demselben Maaße realisirt, in welchem die menschliche Persönlichkeit sich entwickelt — nämlich, was hier überall die Voraussetzung ist, normal, — und so sich (normal) vergeistigt. Natürlich tritt dieß Hineinwirken der göttlichen Persönlichkeit in die menschliche unmittelbar mit dem Zustandekommen dieser ein, da ja der schöpferische Proceß vonuran auf ein solches Eingehn Gottes in die Kreatur hintendirt, und lediglich darauf.

§. 113. Da die menschliche Persönlichkeit (und nicht anders auch die göttliche,) in concreto wesentlich Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit ist: so ist die bestimmende Einwirkung der göttlichen Persönlichkeit auf sie näher eine bestimmende Einwirkung derselben einerseits auf das menschliche Selbstbewußtsein und andrerseits auf die menschliche Selbstthätigkeit.

In ihrer Wirksamkeit auf diese beiden sich richtend bestimmt sie das menschliche Selbstbewußtsein zum Gottesbewußtsein und die menschliche Selbstthätigkeit zur Gottesthätigkeit.

Anm. Deutlicher können die Begriffe beider, des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit erst weiter unten werden. S. §. 147. Den Gebrauch des Ausdrucks „Gottesthätigkeit" nehmen wir uns unbedenklich heraus. Er wird sich schon zu seiner Zeit das Bürgerrecht in unserm wissenschaftlichen Sprachgebrauch erwerben. An sich hat er ja ganz die gleichen Ansprüche auf dasselbe wie sein Pendant „das Gottesbewußtsein," und schwerlich fällt er heute befremdlicher in's Ohr als dieser vor hundert Jahren geklungen haben würde. Es kommt nur darauf an, den Begriff zu rechter Evidenz zu bringen, den er bezeichen will.

§. 114. Dieser Proceß der Einwohnung der göttlichen Persönlichkeit in den Menschen schlägt aber unmittelbar als in seine andre Seite um in einen Proceß der Einwohnung auch der göttlichen Natur in denselben. Da nämlich der Proceß der Vergeistigung des Menschen wesentlich der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus (d. i. eines geistigen beseelten Leibes) für die Persönlichkeit ist: so kommt durch denselben in dem Menschen ein kreatürliches Sein zustande, welches der göttlichen Natur spezifisch homogen, und deshalb spezifisch dazu geeignet ist, daß sie sich in ihm ebenso kosmisches Sein gebe, wie in seiner Persönlichkeit die göttliche Persönlichkeit sich kosmisches Sein gibt. Ja, wie in dem Menschen selbst seine Persönlichkeit als geistige eben das Product seiner geistigen, (d. h. geistig gewordenen) Natur (beseelten Leiblichkeit) ist, und an dieser die causale Basis ihres Seins hat: ebenso ruht auch die ihm einwohnende göttliche Persönlichkeit auf der ihm (d. h. seinem geistigen Naturorganismus) einwohnenden göttlichen Natur als auf der causalen Basis ihres Seins in ihm.

§. 115. Der sittliche Proceß hat sonach als religiöser zu seinem Ergebniß die Gemeinschaft und in ihrer Vollendung die Einheit Gottes und des Menschen vermöge der Einwohnung Gottes im Menschen, nämlich Gottes beides, als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit, — als göttliche Natur in dem vergeistigten Naturorganismus, d. i. beseelten Liebe des Menschen,

eben kraft dessen aber als göttliche Persönlichkeit in seiner vergeistigten Persönlichkeit. Das Verhältniß dieser beiden Modi des Seins Gottes zu einander ist mithin auch in seinem kosmischen Sein im Menschen genau dasselbige wie in seinem ewigen immanenten Sein. Diese reale Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist das Wesen der Frömmigkeit.

§. 116. Wenn dem Menschen die Beziehung zu Gott oder die Frömmigkeit im weitesten Sinne des Worts schlechthin wesentlich ist (§. 107.): so hat er doch vermöge der ihm eignenden Macht der Selbstbestimmung die Wahl zwischen der freundlichen und der feindlichen Beziehung zu Gott, zwischen der Frömmigkeit als positiver und ihr als negativer, welche letztere materialiter das directe Gegentheil der Frömmigkeit ist. Es steht in seiner Wahl, ob er sich durch das Hineinwirken Gottes in seine Persönlichkeit bestimmen lassen oder ob er sich seiner bestimmenden Einwirkung widersetzen will, also ob er sein Selbstbewußtsein sich als Gottesbewußtsein und seine Selbstthätigkeit sich als Gottesthätigkeit vollziehen lassen will oder nicht. Ausschließen kann er freilich die Hineinwirkung Gottes in seine Persönlichkeit nicht überhaupt, wohl aber kann er sie negiren; erfahren muß er sie freilich, und zwar in dem dem Grade der Entwickelung seiner eignen Persönlichkeit als solcher genau verhältnißmäßigen Maaße, aber er kann sie abweisen und ihr entgegenwirken. Die Norm für diese Wahl ist ihm jedoch durch seinen eignen Begriff unzweideutig vorgezeichnet. Da nämlich der in seine Persönlichkeit hineinwirkende Gott die absolute Persönlichkeit selbst, mithin die absolute Wahrheit seines eignen eigenthümlichen Wesens (der persönlichen Bestimmtheit) ist: so bestimmt er materialiter nur dadurch wahrhaft sich selbst, daß er seine Persönlichkeit an die sie bestimmen wollende göttliche Persönlichkeit und ihre Einwirkung hingibt. Die der menschlichen Persönlichkeit beiwohnende Macht, sich selbst gegen die von unten her auf sie andringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu behaupten, besteht in concreto eben darin, daß sie sich der göttlichen Persönlichkeit öffnet, und die von obenher kommende Hineinwirkung dieser in sie willig aufnimmt. Eben hierdurch, und nur hierdurch, bewahrt sie sich gegen die Gewalt der unmittelbar mit ihr geeinigten Materie in ihrer Integrität.

§. 117. Da in dem Menschen vermöge seiner religiös-sittlichen Entwickelung ein wirkliches kosmisches Sein Gottes als Natur und Persönlichkeit zustande kommt: so kann sich nunmehr von diesem Punkte aus der Fortgang des irdischen Schöpfungsprocesses wesentlich durch die Vermittelung des Menschen fortsetzen. Von nun an führt Gott, als göttliche Persönlichkeit kraft der göttlichen Natur, in dem (geistigen) Menschen seiend, also durch diesen das irdische Schöpfungswerk in seinem zweiten Hauptstadium fort. Die Vollbringung der in diesem irdischen Schöpfungskreise noch übrigenden Schöpfungsaufgabe legt er in die Hand des Menschen, damit dieser in der Gemeinschaft mit ihm selbst und kraft derselben sie als seine sittliche Aufgabe vollziehe. S. oben §. 85.

Anm. Was hier in Beziehung auf die irdische Weltsphäre von dem Menschen gesagt ist, das gilt in Beziehung auf das Universum von dem persönlichen Geschöpf überhaupt.

§. 118. Da das Zustandekommen der religiösen Bestimmtheit des Menschen, d. h. seiner Frömmigkeit spezifisch durch das Vorhandensein der persönlichen Bestimmtheit, also des sittlichen Characters an ihm bedingt ist: so hat das Religiöse Wirklichkeit nur an dem Sittlichen und die Frömmigkeit nur an der Sittlichkeit, nur in der concreten Bestimmtheit als Sittlich-Religiöses und sittliche Frömmigkeit. Aus demselben Grunde ist auch bei normaler Entwickelung des Menschen das Maaß der Entwickelung seiner Persönlichkeit das Maaß beider, seiner Sittlichkeit und seiner Frömmigkeit, und diese beiden letzteren selbst sind dann gegenseitig jede das Maaß der andern. Es decken sich also in diesem Falle in ihm Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin, so daß sie in ihm nirgends auseinanderfallen; und ebenso decken sich in ihm auch insbesondere schlechthin auf der einen Seite das Selbstbewußtsein und das Gottesbewußtsein und auf der andern Seite die Selbstthätigkeit und die Gottesthätigkeit.

Anm. 1. Die bloße, d. h. die sittlich leere Frömmigkeit ist sonach eine contradictio in adjecto. Denn sie ist ihrem Begriff selbst zufolge eine unwirkliche Frömmigkeit, ein bloßes Gespenst der Frömmigkeit, die leere abstracte Form der Frömmigkeit ohne irgend einen wirklichen Inhalt. Dagegen

läßt sich nicht auch von der Sittlichkeit ohne weiteres dasselbe sagen. Die (relativ nämlich) bloße, d. h. die nicht fromme (religiös — und zwar sensu medio — leere) Sittlichkeit (sensu medio) kann etwas sehr reelles sein. Nur als vollkommene ist die Sittlichkeit allerdings nicht denkbar als bloße Sittlichkeit in dem angegebenen Sinne.

Anm. 2. Der christlichen Frömmigkeit — weil sie die allein vollkommene ist, — ist grade als solcher ihre Beziehung auf die Sittlichkeit in ganz eigenthümlicher Weise wesentlich. Grade als christliche hat die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der Sittlichkeit; aber eben auch in der ganzen, vollständigen Sittlichkeit. Von keiner andern historisch gegebenen Frömmigkeit gilt dieß. Die andern alle extendiren sich mit ihrer Realisirung noch über das Gebiet des Sittlichen (sensu medio) hinaus in sittlich bedeutungslose Handlungen, und keine von allen übrigen erkennt das ganze Gebiet des Sittlichen, nämlich des Sittlichguten, als den Boden für ihre Realisirung an. Die christliche Frömmigkeit fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen guten (normalen) Sittlichkeit, und eben deshalb fällt auch ihre Gemeinschaft in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft. Darum hat das Christenthum auch einfach eine Ethik, und nicht etwa eine Ekklesiastik statt oder wenigstens neben derselben. Diese wesentliche Congruenz des Religiösen und des Sittlichen wird auch von dem Erlöser und seinen Aposteln ausdrücklich anerkannt, wenn sie als die sittliche Bestimmung des Christen und die sittliche Grundforderung an ihn die Gottähnlichkeit aufstellen: Mtth. 5, 48. coll. 45. (Luc. 3, 36.) 1 Petr. 1, 15. 16. Eph. 4, 24. C. 5, 1. Col. 3, 10.

Anm. 3. Eben wegen dieser Wechselbeziehung zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen hat auch jede eigenthümliche Religion ihre eigenthümliche Sittlichkeit und mithin auch Sittenlehre. Diese Thatsache kann ihren Grund nur darin haben, daß durch jedes eigenthümlich bestimmte religiöse Bewußtsein die Fassung des Begriffs der menschlichen Persönlichkeit und mithin auch die Entwickelung und Bildung dieser letzteren selbst eine eigenthümliche Modification erfährt. Denn der andre

Factor der Sittlichkeit, die materielle Natur, als das Object der sittlichen Function, ist in den verschiedenen Umkreisen der verschiedenen Religionen überall als wesentlich dieselbige gegeben, und ihre Bestimmtheit ist durchaus unabhängig von der eigenthümlichen Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins.

Anm. 4. Innerhalb des Gebiets Einer und derselbigen bestimmten Religion können die philosophische Sittenlehre und die religiöse, wenn nämlich beide das richtige Gleis einhalten, nicht anders auseinander fallen als der Form nach.

Zweiter Abſchnitt.

Die ſittliche Ausrüſtung des Menſchen.

I. Das vorſittliche Sittliche.

§. 119. Da einerſeits das Sittliche das Product der Function der Perſönlichkeit auf die materielle Natur iſt, andrerſeits aber jene nicht anders auf dieſe wirken kann als inwiefern ſie bereits mit ihr geeinigt iſt: ſo ſetzt das Sittliche als die unumgängliche Bedingung ſeiner Möglichkeit eine urſprünglich gegebene, alſo nicht auf ſittlichem Wege gewordene Einigung beider voraus. Dieſe aber, weil ſie ſich nicht als die Wirkung der materiellen Natur, die über ſich ſelbſt nicht hinauskann, denken läßt, muß ſelbſt wieder als das Product der Perſönlichkeit in der materiellen Natur, alſo als eine ſittlich gewordene gedacht werden. So erſcheint die Möglichkeit des Sittlichen als durch die bereits vor ihm gegebene Wirklichkeit deſſelben bedingt, d. h. das Sittliche erſcheint als überhaupt unmöglich. *) Dieſe Antinomie löſt ſich jedoch einfach durch die Reflexion darauf, daß es beidemale eine verſchiedene Perſönlichkeit ſein kann, — diejenige, welche das die Möglichkeit des Sittlichen bedingende vor ihm unmittelbar gegebene Geeintſein der Perſönlichkeit und der materiellen Natur bewirkt, und diejenige, welche mittelſt dieſes vorſittlichen Sittlichen das eigentlich Sittliche producirt. Das alle Sittlichkeit bedingende vorſittliche Sittliche iſt nun in unſrer irdiſchen Weltſphäre das menſchliche Geſchöpf als rein natürliches. Es iſt unmittelbares Einsſein der Per-

*) Eine ganz verwandte Antinomie ſpricht ſich in dem Satze Jul. Müller's (a. a. O. II, S. 219,) aus: „Das folgt aus dem Weſen des Sittlichen überhaupt, daß es ſchlechterdings nicht von einem Sein, ſondern nur von einer That beginnen kann.“ Denn die That iſt ja doch ſelbſt ſchon ein Sittliches.

sönlichkeit und der materiellen Natur, und dennoch dieses wesentlich als Product der Persönlichkeit, nur einer fremden, — nämlich sofern von der menschlichen Gattung die Rede ist, der göttlichen, — sofern es sich aber um das menschliche Einzelwesen handelt, der der andern, welche es erzeugt haben; denn die menschliche Zeugung ist wesenlich auch ein persönlicher Act, nicht ein reiner Naturproceß.

II. Die Individualität.

§. 120. Der Mensch als natürlicher ist seinem Begriff zufolge (s. die Einleitung, Hauptst. 2,) das Product der absoluten Centralisation der irdischen materiellen Natur vermöge der absoluten Vollziehung ihrer Organisation. Er soll der absolute und absolut einheitliche Inbegriff der irdischen materiellen Natur, ihr vollständiges Sublimat, der wirkliche irdische Mirokosmus sein. Es sollen in ihm alle diese irdische materielle Natur constituirenden Elemente (Naturstoffe und Naturkräfte) schlechthin einheitlich organisch zusammengefaßt sein. Eben der derartige Complex der constitutiven Elemente der irdischen materiellen Natur ist ihrem Begriff nach die menschliche Natur (der menschliche beseelte Leib), die dann wieder zum unmittelbaren Resultat ihrer Lebensfunctionen die menschliche Persönlichkeit hat. Allein auf eine diesem seinem Begriff schlechthin adäquate Weise kann die menschliche Kreatur wenigstens nicht unmittelbar zustande kommen, weil sie in dem Element der materiellen Natur, also überhaupt in dem Element der Materie realisirt werden soll. Dieses Element, in und aus welchem der natürliche Mensch seine Entstehung hat, steht zu dem in ihm auszuprägenden Begriff des irdischen persönlichen Geschöpfs im Verhältniß wesentlicher Unangemessenheit. Schon im Allgemeinen insofern als die Materie als das wesentlich Nichtideelle sich zur Realisirung überhaupt jedes Gedankens oder Begriffs in ihrem Element wesentlich als irrational verhält, — näher aber insbesondere ihrem Begriff zufolge einer absoluten Centralisation durch Organisation unfähig ist. (Die Materie als solche ist undurchdringlich, inpersonabel.) Die Materie als solche ist der directe Gegensatz wie aller Idealität so auch aller Organisation. Diese ist ja wesentlich eben ein Differenziren oder Zersetzen der Materie in sich selbst,

ein Aufheben der materiellen Qualität an der (materiellen) Kreatur, so daß es an dieser immer nur genau in demselben Maaße Organisation gibt, in welchem an ihr die materielle Bestimmtheit aufgehoben ist. So lange also an dem kreatürlichen Sein überhaupt noch die materielle Qualität zurückbleibt, so lange und genau ein dem gleichen Maaße bleibt an ihm auch noch ein Unorganisirtes und Unorganisirbares zurück und ein nicht anders als durch die Aufhebung der Materialität selbst an ihm überwindbares Hinderniß seiner absoluten Organisation, hiermit aber auch Concentration in sich selbst und Personalisation. Es kann demnach in der irdischen materiellen Natur eben weil sie eine materielle ist unmöglich zu einer absoluten organisch centralen Zusammenfassung aller ihrer constitutiven Elemente kommen, nicht zu einem wirklich schlechthin vollständigen Complex derselben in dem menschlichen Geschöpf, sondern nur zu einer Approximation hieran. Da aber der organisirend centralisirende Proceß durch die ganze irdische materielle Natur hindurchgeht, ohne daß er sich in irgend einem Punkte vollständig zu vollziehn vermöchte: so ergibt er das menschliche Geschöpf, als jene bloß annäherungsweise oder relative Totalität der irdischen Naturelemente, auch nicht in Einem einzigen Punkte oder in der Einzahl, sondern als eine Vielheit von relativen Annäherungen an seinen Begriff; und zwar, da die mit nur relativer Vollständigkeit zusammengefaßten Elemente der irdischen materiellen Natur in keinem jener Punkte schlechthin dieselbigen sind wie in dem andern, in einer Vielheit von unter sich verschiedenen relativen Annäherungen an den vollen Begriff des menschlichen Geschöpfs. Diese Verschiedenheit ist der Natur der Sache nach zugleich eine Verschiedenheit des Maaßes jener Annäherung, d. h. Abgestuftheit. Das menschliche Geschöpf resultirt sonach aus dem Organisations- und Lebensproceß der irdischen materiellen Natur in seiner Culmination kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in einer in sich selbst abgestuften (Racen — nazionale Unterschiede) Vielheit von unter sich verschiedenen menschlichen Einzelwesen.

Anm. Bekanntlich ist es schon ein Satz des Thomas von Aquino: Individuationis principium est materia. Die auch auf allen früheren Stufen der Kreatur von dem Punkte an, mit welchem die Individuität (§. 57.) beginnt, gleichmäßig

wiederkehrende Erscheinung, daß die Gattung immer nur als Vielheit von Einzelwesen gegeben ist, hat wesentlich eben denselben Grund, der im §. erörtert worden. Er hängt genau zusammen mit der allgemeinen Bestimmtheit des Geschöpfs, wesentlich getheiltes Sein zu sein (§. 45.), die wir ja auch eben in der Abkunft der Kreatur aus der Materie begründet fanden.

§. 121. Keins von allen diesen menschlichen Einzelwesen ist so die wirkliche Realisirnng des Begriffs des menschlichen Geschöpfs, weil keins die wirklich vollständige. Denn in jedem einzelnen Punkte, wo die irdische materielle Natur ein menschliches Einzelwesen hervorbringt, ist sie selbst nicht der schlechthin vollständige Complex ihrer constitutiven Elemente. In jedem sind nämlich einzelne derselben, wenn sie auch nicht gänzlich fehlen, doch nicht genau in dem verhältnißmäßig richtigen Maaß gesetzt, diese Unverhältnißmäßigkeit mag nun in einem Zuwenig oder in einem Zuviel, welche beide sich immer unmittelbar gegenseitig nach sich ziehn, bestehn. Und zwar gilt dieß der Natur der Sache nach, wenn von einem einzigen Elemente, so unmittelbar zugleich auch von allen übrigen. Diese Unverhältnißmäßigkeit ist durchaus unvermeidlich. Denn jenachdem von dem bestimmten Punkte der irdischen materiellen Natur, in welchem ein menschliches Einzelwesen kraft der Schöpferwirkung Gottes entsteht, die verschiedenen Naturelemente näher oder ferner abliegen, werden sie auch in dem Organisirungsproceß von dem organisirenden Princip mit größerem oder geringerem Grade der Stärke angezogen, und mithin in größerem oder geringerem Maaße in den Complex der Bildungsstoffe des Einzelwesens aufgenommen. In jedem menschlichen Einzelwesen ist also das menschliche Sein ein defectes, und jedes ist eine nur einseitige Formation der menschlichen Kreatur.

§. 122. Dieß gilt von beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, von seiner materiellen Natur und von seiner Persönlichkeit. Am unmittelbarsten von der ersteren, sofern diese eben jener unvollständige Complex von irdischen materiellen Naturelementen ist. Da aber die Persönlichkeit die materielle Natur zu ihrer causalen Basis hat, so ist sie nothwendig allemal genau dieser homogen, und also gleichfalls eine defecte und einseitige, wenn diese es ist.

§. 123. So kommt denn über den vielen menschlichen Einzelwesen das menschliche Wesen selbst, welches seinem Begriff (als der absolute einheitlich organische Complex der Elemente der irdischen materiellen Natur) zufolge nur Eins sein kann, gar nicht zum Sein. Allein deshalb ist das menschliche Wesen selbst keineswegs überhaupt unrealisirbar. Allerdings ist in jedem Einzelwesen nur eine unvollkommene, in irgend einer Beziehung defecte und einseitige Realisirung des menschlichen Seins gegeben; aber in jedem menschlichen Einzelwesen ist diese Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seins eine andre, weil eine eigenthümlich bestimmte, indem ja in jedem Punkte, wo ein menschliches Einzelwesen entsteht, die natürlichen Bedingungen und Vermittelungen seiner Entstehung anders und eigenthümlich bestimmte sind. Hierdurch ist die Möglichkeit einer wirklich seinem Begriff entsprechenden Realisirung des menschlichen Geschöpfs, ungeachtet der Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seins in allen menschlichen Einzelwesen, gesichert. Jedes menschliche Einzelwesen ist nämlich zwar eine nur mangelhafte Verwirklichung des menschlichen Seins, aber doch im Vergleich mit jedem andern eine in irgend einer Beziehung vollständigere und vollkommnere. Denn nur dann können ja die menschlichen-Einzelwesen wirklich verschiedene sein, wenn zwar in jedem einzelne Elemente des vollen menschlichen Seins, wenigstens relativ, fehlen, aber doch in keinem genau dieselben wie in irgend einem der übrigen, so daß jedes, wie es einerseits solcher Elemente ermangelt, die den andern eignen, so andrerseits auch wieder solche besitzt, die den andern abgehen. So ergänzt dann jedes menschliche Einzelwesen in irgend einer Beziehung alle übrigen in Ansehung der Realisirung des menschlichen Seins in ihnen; und in einer verhältnißmäßigen Vielheit solcher Einzelwesen, von welchen jedes zwar an und für sich eine nur mangelhafte Realisation des menschlichen Seins ist, aber jedes eine nach einer andern Seite hin mangelhafte, kann daher wirklich die volle Realisation des menschlichen Seins erzielt werden. Da die irdische Schöpfung ihrem Begriff zufolge eine endliche ist, so ist die Vielzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen, d. h. der irdisch-persönlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen eine bestimmt gemessene und mithin auch in der Zeit erfüllbare.

§. 124. Die volle Realisation des menschlichen Geschöpfs kann hiernach nur auf *successive* Weise erreicht werden, nämlich durch das successive vollständige Zusammenkommen jener *Totalität* differenter menschlicher Einzelwesen. Deshalb ruht die schöpferische Wirksamkeit Gottes in der irdischen materiellen Natur nicht früher mit der Hervorbringung immer wieder neuer menschlicher Einzelwesen, bevor nicht in der *Vollzahl* derselben jene Totalität wirklich erreicht ist. Zu diesem Ende muß die schöpferische Wirksamkeit Gottes die menschliche Natur selbst auf eigenthümliche Weise dazu organisiren, aus sich selbst heraus immer wieder neue menschliche Einzelwesen zu erzeugen, indem sie auch sie, wie die thierische Kreatur überhaupt, ja die gesammte *lebendige* Schöpfung, in die Zweiheit der Geschlechter differenzirt. Auf der Basis dieses Geschlechtsunterschieds geht dann die Tendenz der göttlichen Schöpferwirksamkeit dahin, durch eine sich stätig fortsetzende Production von neuen menschlichen Einzelwesen, unter der Vermittelung der bereits vorhandenen, die immer nur erst unvollkommene Verwirklichung des Begriffs des menschlichen Geschöpfs allmälig zu integriren. In der Erzeugung der menschlichen Einzelwesen setzt sich also, ungeachtet sie wesentlich ein kreatürlicher Proceß ist, nichts desto weniger wesentlich die eigentlich schöpferische Wirksamkeit Gottes fort. Allerdings sind bei der Entstehung des menschlichen Einzelwesens die sich gegenseitig durchdringenden Eigenthümlichkeiten der zeugenden Eltern die Factoren seiner Bildung; aber die Verbindung der von diesen Factoren herkommenden einzelnen Elemente des menschlichen Seins erfolgt unter der ausdrücklichen sie bestimmenden Wirksamkeit Gottes, so daß die eigenthümliche Bildung des Products wesentlich *Gottes* Werk ist.

Anm. 1. Den zuletzt berührten Punkt angehend vgl. das Wort, wahrhaft aus dem höchsten Chore, Ps. 139, 13—18 und die bewunderungswürdigen Variationen *Herder's* darüber, Christl. Reden und Homilien, Th. II, Nr. 25. Auch *Romang*, Natürl. Religionslehre, S. 514, Jul. *Müller*, die chr. Lehre von der Sünde, II, S. 509—511. 515 f., und *Lange*, Leben Jesu, II, S. 79 f. Auf diesem Moment beruht die wesentliche Wahrheit des *Kreatianismus*, der aber deshalb sich gar nicht etwa mit dem *Traducianismus* gegenseitig ausschließt. Vielmehr muß dieser letztere die all-

gemeine Basis bleiben bei unsrer Vorstellung von der Genesis der menschlichen Einzelwesen; schon deshalb, weil in dem bloßen Thierreich er das alleinige Gesetz des Werdens der Einzelwesen bildet. Dem Gesagten zufolge ist das Walten Gottes über die Entstehung der menschlichen Einzelwesen (und der persönlichen überhaupt) und seine bestimmende Wirksamkeit auf ihre Gestaltung ein Hauptmoment bei seiner Weltregierung.

Anm. 2. Der eigentliche, wirkliche Mensch wird so nur stückweise geschaffen. Dieß ist aber keine Unvollkommenheit der schöpferischen Wirksamkeit, sondern das grade Gegentheil; denn nur hierdurch bleibt die absolute Continuität der Kreatur gesichert.

Anm. 3. Ungeachtet die Individualität an dem menschlichen Einzelwesen eine Beschränktheit ist, so gibt sie ihm nichts desto weniger zugleich eine absolute Einzigkeit, vermöge welcher es, dem bloßen Gattungsleben enthoben, seiner Gattung gegenüber eine relative Selbständigkeit behauptet, als eine wesentliche eigenthümliche Formation des menschlichen Geschöpfs, die vor ihm noch nicht dagewesen ist und nach ihm nie wiederkehren wird. Es ist bekanntlich in neuester Zeit vorzugsweise Schleiermacher gewesen, der auf die durchgreifende Bedeutung der Individualität die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Freilich nahm er sie im Grunde nur empirisch auf, ohne sie abzuleiten.

§. 125. Da es bei der Entstehung und Erzeugung jedes menschlichen Einzelwesens der Begriff der Persönlichkeit, also der absoluten Centralität ist, den die schöpferische Wirksamkeit in der Materie auszuprägen und so in ihm zu realisiren strebt: so muß jedes eine wirklich, d. i. innerlich, einheitlich in sich zusammengefaßte Totalität der es constituirenden eigenthümlich differenten Elemente des menschlichen Seins, die Verschiedenheit jedes von allen übrigen mithin eine in der Mannichfaltigkeit seiner einzelnen Merkmale auf die Einheit des Bewußtseins, d. i. auf den Begriff zurückführbare sein, kurz eine begriffsmäßige, womit sie dann eben auch eine spezifische ist. Jedes menschliche Einzelwesen ist so ein begriffsmäßig von allen übrigen verschiedenes, d. h. ein Individuum (kein bloßes

Exemplar) und seine Differenz eine individuelle, — Individualität. Die menschliche Kreatur ist nur als eine sich successive zur Totalität vollendende Vielheit von menschlichen Individuen.

Anm. 1. Individualität ist nicht mit der bloßen Individuität (s. oben §. 57,) zu verwechseln, wie oft geschieht. Sie kann nur an der Persönlichkeit sein, welche die in sich vollendete Form der Individuität ist; an ihr aber ist sie immer eine Beschränkung.

Anm. 2. Da in dem vegetabilischen Naturreiche und in dem bloß animalischen, bevorab in jenem, die schöpferische Tendenz die absolute Centralisation oder Organisation noch nicht unmittelbar anstrebt: so kann es auch in ihnen, zumal im Pflanzenreich, noch nicht zu begriffsmäßig verschiedenen Einzelwesen (ihrer schlechthin durchgängigen Verschiedenheit ungeachtet), d. h. zu Individuen kommen, sondern nur zu einer Vielheit von bloßen Exemplaren. Wo indeß die Persönlichkeit wenigstens aus der Ferne in die materielle Natur hineinzuscheinen beginnt, wie in der Thierwelt, namentlich in den höheren Thiergattungen, da dämmert auch mit ihrem Nefler unmittelbar zugleich der Nefler der Individualität auf, so daß wir hier schon anstehn, noch von bloßen Exemplaren zu reden *).

Anm. 3. Auch die Menschheit in ihrer Totalität ist selbst wieder ein bloßes Individuum höherer Potenz gegenüber von dem Begriff der persönlichen Kreatur als solcher. Sie ist das persönliche Geschöpf in seiner spezifisch differenten Bestimmtheit als irdisches.

§. 126. Die Individualität hat ihren Sitz ebenmäßig auf beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, in seiner materiellen Natur (seinem materiellen beseelten Leibe) und in seiner Persönlichkeit (seinem Ich). Ihr Princip aber und somit auch ihren primitiven Ort hat sie dem Obigen zufolge (s. §. 122,) — wie auch die Persönlichkeit selbst — in der materiellen Naturseite seines Seins (in seiner Sinnlichkeit).

*) Vgl. J. Müller, a. a. O., II, S. 212 f.

§. 127. Die Persönlichkeiten der menschlichen Einzelwesen sind einander alle gleich darin, daß sie Centralitäten einer lebendigen materiellen (nämlich sofern von der natürlichen Persönlichkeit die Rede ist,) Naturbasis sind; sie sind aber auch alle von einander verschieden darin, daß sie Centralitäten von untereinander verschiedenen lebendigen materiellen Naturbasen sind. In Ansehung ihrer formalen Beschaffenheit sind sie einander alle gleich, in Ansehung ihrer materialen Beschaffenheit sind sie alle von einander verschieden.

Anm. Alle sind also Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit; aber jede ist ein eigenthümlich verschieden gestimmtes Selbstbewußtsein und eine eigenthümlich verschieden gerichtete Selbstthätigkeit.

§. 128. Indem die Individualität causaliter auf der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens beruht, so gründet sie sich näher auf das eigenthümliche Mischungsverhältniß der Elemente in dem materiellen Naturorganismus desselben, d. i. auf das Temperament*). Das Temperament ist sonach ein natürlich angelegtes unverhältnißmäßiges sei es nun Plus oder Minus eines einzelnen Elements der materiellen oder sinnlichen Natur des menschlichen Einzelwesens, welches dann in seiner natürlichen Persönlichkeit eine unverhältnißmäßige entweder Schwäche oder Stärke, d. h. entweder Depression oder Irritabilität (Agitation, Exaltation) einer ihrer constitutiven Functionen zur Folge hat. Da dieser nur zwei sind, so gibt es nur vier Temperamente, von denen zwei auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen und zwei auf der Seite der Selbstthätigkeit, und zwar so, daß jedesmal das eine den Character der unverhältnißmäßigen Schwäche und das andre den der unverhältnißmäßigen Stärke an sich trägt. Auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen das melancholische und das sanguinische Temperament, auf der Seite der Selbstthätigkeit das phlegmatische und das cholerische. Hinwiederum beruhen auf einer spezifischen unverhältnißmäßigen Depression das melancholische und das phlegmatische Temperament, auf einer spezifischen unverhältnißmäßigen Irritabilität das sanguinische und das cholerische. Die unverhält-

*) Vgl. die interessanten Bemerkungen bei Daub, Theol. Moral, II, 1, S. 144—149.

nißmäßige Schwäche oder Depression des Selbstbewußtseins ist die Melancholie, seine unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität der Sanguinismus; die unverhältnißmäßige Schwäche oder Depression der Selbstthätigkeit ist das Phlegma, ihre unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität der Cholerismus.

Anm. Das Temperament beruht so namentlich auf dem spezifischen Verhältniß der Systeme des sinnlichen Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens unter einander, — auf der spezifischen Einseitigkeit, welche ein einzelnes von ihnen in ihm erhält.

§. 129. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer wenigstens relativ in einander sind (s. §. 163.), also auch immer auf einander wirken, — und mithin einerseits bei starker Depression des Selbstbewußtseins auch die Selbstthätigkeit leicht in Erschlaffung geräth, und umgekehrt, — und andrerseits bei hoher Irritabilität des Selbstbewußtseins auch die Selbstthätigkeit leicht in einen übermäßig irritirten Zustand versetzt wird, und umgekehrt: so ist in der Regel mit der Melancholie auch eine Beimischung von Phlegma gegeben, und umgekehrt — und mit dem Sanguinismus auch eine Beimischung von Cholerismus, und umgekehrt.

§. 130. Als der Individualität und sonach der materiellen Naturseite des Menschen, d. h. ihm, sofern in ihm die Persönlichkeit nicht das bestimmende, sondern das bestimmt werdende ist, angehörig — hat das Temperament seinen primitiven Sitz in der Empfindung und dem Triebe, nicht in dem Sinn und der Kraft. Die Temperamente sind beharrliche spezifische Bestimmtheiten der sinnlichen (materiellen) Empfindung und des sinnlichen (materiellen) Triebes. Die Melancholie und der Sanguinismus inhäriren der Empfindung, das Phlegma und der Cholerismus dem Triebe. Die Melancholie beruht auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression der Empfindung, der Sanguinismus auf einer unverhältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation derselben, — das Phlegma auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression des Triebes und der Cholerismus auf einer unverhältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation desselben.

§. 131. Das menschliche Einzelwesen in seiner Individualität als natürlicher (wie sie vonhausaus ist) ist nicht bloß eine defecte und einseitige Realisation des Begriffs des menschlichen (d. i. des irdisch-persönlichen) Geschöpfs (§. 121.), sondern auch eine positiv unrichtige. Die Individualität — als natürliche — ist eine unrichtige Formation des menschlichen Seins. Und zwar dem §. 122 entwickelten Grunde zufolge gleichmäßig nach beiden Seiten des menschlichen Einzelwesens, nach seiner materiellen Natur und nach seiner Persönlichkeit. Der Grund davon liegt einerseits in der in jedem menschlichen Einzelwesen stattfindenden Unvollständigkeit der in ihm zur Individuität verknüpften constitutiven Elemente des menschlichen Seins, auf der eben die Vielheit des menschlichen Einzelwesen beruht (s. §. 121,); denn diese Unvollständigkeit der constitutiven Elemente hat schon an und für sich selbst auch eine Unverhältnißmäßigkeit ihrer Verbindung und somit eine Unrichtigkeit ihrer Mischung zur unmittelbaren Folge. Andrerseits liegt der Grund in der in ihrem Begriff selbst schon eingeschlossenen relativen Unorganisirbarkeit der Materie (s. §. 120.). Von diesen beiden Seiten her ist die (natürliche) Individualität eine theils der Materie theils der Form nach unrichtige Formation des menschlichen Seins. Sie ist in jener Beziehung ein nicht wahrhaft menschliches Sein und in dieser ein nicht wahrhaft natur-persönliches (oder personhaftes, vgl. oben §. 23,) menschliches Sein. Zunächst die Natur des menschlichen Individuums angehend, so ist sie — in ihrer Natürlichkeit nämlich — einerseits (nämlich aus dem ersteren Grunde) der Organismus eines nicht schlechthin richtigen Complexes der Elemente der menschlichen Natur und also eine dem Begriff der menschlichen Natur relativ widersprechende organische Zusammenfassung der constitutiven Elemente dieser. Sie ist sonach, an dem Begriff des menschlichen Naturorganismus gemessen, ein menschlich falscher, deutlicher: ein nicht wahrhaft menschlicher Naturorganismus. Andrerseits ist sie (nämlich aus dem zweiten Grunde) ein nicht schlechthin organisirter Complex von constitutiven Naturelementen des menschlichen Seins, mithin ein nicht schlechthin wirklicher menschlicher Naturorganismus. Sie ist also ein menschlicher Naturorganismus, der nicht schlecht-

hin wirklicher Naturorganismus, d. i. nicht schlechthin wirklicher beseelter Leib ist. Ebenso was die Persönlichkeit des menschlichen Individuums betrifft, so ist sie — in ihrer Natürlichkeit nämlich — einerseits (nämlich aus dem ersteren Grunde) die Centralität eines aus nicht schlechthin richtigen Elementen construirten Kreises, nämlich der (wegen der nicht verhältnißmäßigen Mischung ihrer constitutiven Elemente) unrichtig angelegten menschlichen Natur, — also, an dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit gemessen, eine als menschliche falsche Persönlichkeit. Andrerseits ist sie (nämlich aus dem zweiten Grunde) die Centralität eines nicht schlechthin richtig, d. h. nicht schlechthin als Kreis, construirten Kreises, mithin, weil nur der wirkliche Kreis ein Centrum haben kann, eine nicht schlechthin wirkliche Centralität. Sie ist also eine nicht schlechthin persönliche, d. i. eine nicht schlechthin wirkliche menschliche Persönlichkeit. Ja selbst schon vermöge des ersteren Grundes kann die Persönlichkeit des natürlichen menschlichen Individuums keine schlechthin wirkliche sein. Denn da in ihm das spezifische Verhältniß in der Zusammenfassung der einzelnen Elemente des menschlichen Seins verfehlt ist: so kann in ihm auch das absolute Gleichgewicht dieser Elemente gegen einander in ihrer Verknüpfung zur Totalität nicht erreicht werden, durch welches die absolute Centralität, d. i. die schlechthin wirkliche Persönlichkeit bedingt ist. Jedes individuelle menschliche Ich ist so als natürliches ein unrichtiges, einerseits ein falsches und andrerseits ein nicht schlechthin wirkliches, — einerseits eine falsche menschliche Persönlichkeit und andrerseits eine menschliche Persönlichkeit, welcher die absolute Einheit in sich selbst (die absolute Centralität) abgeht. Aber ungeachtet so in dem natürlichen menschlichen Einzelwesen seine individuelle Persönlichkeit als menschlich falsche zugleich eine nicht schlechthin wirkliche ist, so muß sie doch in ihm unmittelbar sich als wirkliche Persönlichkeit geltend machen, und sich auf sich selbst als eine wirkliche Persönlichkeit stellen. Denn sofern sie ja doch das Ich eines wirklich als Individuität (oder Einzelsein) zustande gekommenen Seins ist, kann sie unmittelbar nicht anders, als sich in ihm als sein wirkliches Ich zu betrachten und zu bethätigen, überhaupt zu verhalten.

§. 132. Demnach bedarf, wenn die sittliche Aufgabe lösbar sein soll, die natürliche Individualität des menschlichen Einzelwesens einer Richtigstellung (Regulirung, Rectifizirung). Denn in dem sittlichen Proceß ist ja der active oder producirende Factor die menschliche Persönlichkeit, welche nicht anders gegeben ist als in einer Vielheit individueller menschlicher Persönlichkeiten. Ist nun diese individuelle menschliche Persönlichkeit, wie sie von Natur ist, eine unrichtige (eine falsche und relativ unwirkliche), so kann von ihr natürlich nur ein unrichtiges sittliches Product ausgehn, nämlich die Zueignung der irdischen materiellen Natur an eine unrichtige menschliche Persönlichkeit. Soll mithin die sittliche Aufgabe lösbar sein, so darf die individuelle Persönlichkeit nicht in ihrer Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit belassen werden, sie muß vielmehr schlechterdings richtig gestellt werden, nämlich nach der menschlichen Persönlichkeit an sich oder der universellen menschlichen Persönlichkeit. Diese Regulirung der individuellen Persönlichkeit ist, als die schlechthinige Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe, unbedingte sittliche Forderung. Diese Forderung geht aber nicht etwa auf die Aufhebung der Individualität an der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens, welche nichts andres sein würde als die Aufhebung seines Seins als dieses bestimmte Einzelwesen selbst, und überdieß eine physische Unmöglichkeit, weil die Causalität der Individualität eben in der materiellen Naturbasis der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens liegt; — sondern nur darauf geht sie, daß die individuelle menschliche Persönlichkeit der universellen oder der menschlichen Persönlichkeit an sich schlechthin zugeeignet werde, dadurch nämlich, daß jene sich zu dieser in das Verhältniß schlechthiniger Dependenz stellt, und sich schlechthin durch sie bestimmen läßt. Seine Individualität vermag das menschliche Einzelwesen nicht abzuthun, und sie dürfte es auch nicht abthun, wenn anders es möglich wäre, — es kann also freilich nicht umhin, seine persönlichen Functionen unter der Bestimmtheit seiner Individualität zu vollziehen; aber das ist unbedingte sittliche Forderung an dasselbe, daß es lerne, seiner Individualität ungeachtet und unbeschadet seine persönlichen Functionen zugleich unter der Bestimmtheit der menschlichen

Persönlichkeit an sich oder der universellen menschlichen Persönlichkeit zu vollziehn, d. h. unter der Bestimmtheit seiner Individualität *als einer selbst durch die menschliche Persönlichkeit an sich* oder die universelle menschliche Persönlichkeit *bestimmten*. Geschieht dieser Forderung Genüge, so ist in der individuellen menschlichen Persönlichkeit die menschliche Persönlichkeit an sich oder die universelle menschliche Persönlichkeit, und umgekehrt jene in dieser; beide sind in einander, und somit Eins. Damit ist die vonhausaus *unrichtige* Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens, wiewohl sie nach wie vor eine *individuelle* bleibt, *regulirt*, und so regulirt ist sie freilich immer noch eine *unvollständige* und deshalb einseitige Darstellung und Realisation der menschlichen Persönlichkeit an sich, aber dessen ungeachtet eine *richtige*. Diese letztere reflectirt jetzt wirklich *sich selbst* in ihr aus einem *eigenthümlichen* (vgl. oben §. 124, Anm. 3,), wenn gleich für sich allein unzureichenden Gesichtspunkt; und indem sie so in der vollständigen organischen Totalität der menschlichen Individuen die Totalität ihrer besondren Seiten *richtig* abspiegelt und realisirt, gelingt es ihr, sich in ihrer *ganzen* Wahrheit darzustellen und zu verwirklichen.

§. 133. Da die individuelle Bestimmtheit an der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen causaliter auf einer eigenthümlichen Bestimmtheit seiner *Natur* beruht: so kann seine individuelle Persönlichkeit *nur vermöge einer Umbildung seiner individuellen Natur* unter die Bestimmtheit der *universellen* Persönlichkeit gebracht oder regulirt werden. So ist der Proceß der Richtigstellung der individuellen Persönlichkeit schon an sich wesentlich zugleich der Proceß der Richtigstellung der individuellen Natur, und nur mittelst dieses vollzieht sich jener. Möglich aber ist diese Richtigstellung der individuellen Natur insofern, als ja der sittliche Proceß wesentlich ein Proceß der Uebersetzung der materiellen Natur oder des materiellen (sinnlichen) beseelten Leibes in eine geistige Natur oder einen geistigen beseelten Leib ist. Eben indem in dem menschlichen Einzelwesen sein materieller Naturorganismus kraft des sittlichen Processes zu einem geistigen potenzirt wird, kann und soll zugleich seine individuelle Bestimmtheit regulirt, und er aus einer

irregulären, unrichtigen (näher falschen und nicht schlechthin wirklichen) (materiellen) menschlichen Natur in eine reguläre, richtige (geistige) menschliche Natur umgearbeitet werden, nämlich durch die Function der sich der universell menschlichen unterordnenden und zueignenden individuellen Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens. Indem die sich selbst regulirende individuelle Persönlichkeit sich einen ihr entsprechenden individuellen geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib anerzeugt, ist dieser natürlich ein regulirter. In dem Elemente des Geistes nämlich kann ja allerdings, weil seinem Begriff zufolge die Unorganisirbarkeit von ihm schlechthin ausgeschlossen ist, eine ihrem Begriff wirklich entsprechende, also eine schlechthin rechte*) und wirkliche Verwirklichung der menschlichen Natur und mithin auch der menschlichen Persönlichkeit (überhaupt des menschlichen Geschöpfs) erreicht werden; allein auch nur in diesem Elemente (nie in dem der Materie). Freilich aber ist diese regulirende Umformung der individuellen Natur wesentlich eine Ueberwindung derselben, die nicht ohne eine Gewalt, die ihr angethan wird, bewerkstelligt werden kann, also auch nicht ohne eine schmerzhafte Anstrengung, gegen welche die individuelle Persönlichkeit als natürliche sich sträuben muß.

§. 134. Hiernach hat, ungeachtet in dem menschlichen Einzelwesen die Richtigstellung seiner individuellen Persönlichkeit sich durch die seiner individuellen Natur vollzieht, doch diese den bereits eingetretenen Beginn jener zu ihrer wesentlichen Voraussetzung. Die Regulirung der individuellen Natur ist nicht möglich wenn nicht in der Persönlichkeit die Regulirung ihrer Individualität schon in irgend einem Maaße in Bewegung gekommen ist. Der Proceß der Richtigstellung der Individualität geht daher in dem menschlichen Einzelwesen nothwendig von der Seite seiner Persönlichkeit aus. Auf ihrer Seite liegt in diesem Proceß immer das wirksame Prinzip. Eben erst indem sie ihre eigne Individualität richtig zu stellen sucht stellt die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens unmittelbar zugleich die Individualität der Natur desselben richtig.

*) Recht hier im Gegensatz gegen falsch. Den Ausdruck richtig mußten wir vermeiden, weil wir ihn hier überall in einem weiteren Umfange gebrauchen.

§. 135. Die Möglichkeit einer Regulirung der Individualität der natürlichen Persönlichkeit — und somit die Möglichkeit der Regulirung der natürlichen Individualität überhaupt — ist schlechterdings bedingt durch das Gegebensein einer Objectivirung der menschlichen Persönlichkeit an sich oder der universellen menschlichen Persönlichkeit. Ohne den Besitz eines solchen Regulators ist es für die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens unmöglich, sich selbst zu reguliren.

Anm. Welcher Art diese Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit sei, und woher sie kommen solle, läßt sich an unserm Ort noch nicht erkennen. Nur das ergibt sich hier, daß wir sie schlechterdings fordern müssen. Vermuthen läßt sich wohl hier schon, daß sie sich aus dem Proceß des Zusammenwirkens der vielen individuellen menschlichen Persönlichkeiten als Resultat werde abzusetzen haben, wenn auch nur allmälig und in nur allmäliger Annäherung an ihre absolute Richtigkeit und Wirklichkeit. Ein andrer Weg läßt sich wenigstens nicht absehn, auf dem sie kommen sollte. In einem späteren Zusammenhange werden wir sie als den sittlichen Gemeingeist kennen lernen. S. §. 248.

§. 136. Die Individualität, wie sie noch nicht von der universellen Menschlichkeit (Humanität), d. h. zunächst von der universellen menschlichen Persönlichkeit bestimmt und noch nicht dieser zugeeignet ist, die Individualität also in ihrer natürlichen Rohheit ist die Partikularität.

§. 137. Die mittelst der §. 132 — 135 besprochenen Richtigstellung sich vollbringende Bemeisterung dieser vonvornherein rohen, d. h. particulären Individualität durch die universelle Humanität, und zwar unmittelbar durch die universelle menschliche Persönlichkeit, und ihre Zueignung an dieselbe ist die Bildung (die Cultur im eigentlich ethischen Sinne dieses Worts). Diese ist also die Herausarbeitung der universellen Humanität aus der unmittelbaren bloß individuellen, aus der Particularität, in der jene von Natur vergraben und gefangen gehalten liegt. Je höher ihr Product, die Gebildetheit sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität, die Humanität an sich,

durch die für sie flüßig gewordene Individualität hindurch. Da die Individualität ihre Wurzel in der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens hat, und sonach der ganze hier in Rede stehende Proceß in concreto letztlich ein Proceß der Umbildung jener seiner Naturseite ist (s. oben §. 133.): so ist die Bildung wesentlich eine Bemeisterung der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens durch die universelle Humanität oder näher unmittelbar durch die universelle menschliche Persönlichkeit. Ihre niedere Stufe ist die Bildung der äußeren oder somatischen Organe, die Körperbildung, — ihre höhere Stufe die Bildung der inneren oder psychischen Organe, die s. g. Geistesbildung. Da die Individualität wesentlich mit auf dem Temperament beruht, so ist die Richtigstellung derselben und die Bildung zugleich eine Bemeisterung und Versittlichung des Temperaments. Eine solche ist möglich wegen der relativen Ueberwindlichkeit des Temperaments; diese aber beruht darauf, daß dasselbe (s. oben §. 130,) seinen primitiven Sitz in der Empfindung und dem Triebe hat, nicht in dem Sinne und der Kraft. Denn da so diese beiden letzteren unmittelbar nicht durch das Temperament gebunden sind, so können sie sich gegen dasselbe erheben, und es sich unterthänig machen, der Sinn namentlich als Verstandessinn und die Kraft namentlich als Willenskraft. Je kräftiger die universelle Seite an dem menschlichen Einzelwesen, also (s. unten §. 154,) sein Sinn und seine Kraft, hervorgebildet wird, desto mehr tritt in ihm die Macht des Temperaments zurück. Die Bildung ist als Bearbeitung und Bemeisterung der Individualität in ihrer Natürlichkeit wesentlich zugleich Entwickelung derselben.

Anm. 1. Um der Genauigkeit willen haben wir uns statt des auch in intransitiver Bedeutung gebrauchten „Bildung" des Ausdrucks „Gebildetheit" bedient. Der hier aufgestellte Begriff derselben trifft genau mit dem zusammen, was der Name Bildung (in diesem intransitiven Sinne) bezeichnen will. Alle Bildung ist einerseits Bildung zur eigentlichen Humanität und andrerseits wesentlich individuell. Ohne ein entschiedenes Hervortreten der Individualität gibt es keine Bildung; aber auch umgekehrt, ohne Bildung gibt es kein entschiedenes Hervortreten der Individualität, was

sich namentlich durch die Thatsache bewahrheitet, daß in den niederen, den „ungebildeten" Classen der Gesellschaft die Individualität weit schwächer hervorscheint (selbst physiognomisch) als in den höheren, den „gebildeten". Die Individualität hebt sich nur auf dem Hintergrunde der Universalität bestimmt als solche ab.

Anm. 2. Vorzugsweise dem Temperament gegenüber tritt die Forderung der Selbstbeherrschung ein. Ueber die sittliche Bearbeitung des Temperaments vgl. J. U. Wirth, System der speculativen Ethik, II, S. 24 f.

§. 138. Die in das Individuum als seine natürliche Individualität regulirend bestimmendes Princip aufgenommene universelle menschliche Persönlichkeit als von seiner Individualität und näher insbesondre von seiner individuellen Persönlichkeit wirklich erfüllte und gesättigte ist das Gemüth. Das Gemüth umfaßt so die Totalität der individuellen Persönlichkeit.

Anm. Dieser Begriff des Gemüths berührt sich sehr nahe mit den Bestimmungen bei Rosenkranz, Psychol., S. 341 f. (2. A.), und besonders bei Martensen, Meister Eckart, S. 54 — 56. Ganz unsrer Begriffsfassung gemäß setzt Gemüthlichkeit immer einen schon irgendwie hervortretenden Grad von Gebildetheit voraus. Der bloß rohen Individualität, der spröden und scharfen Particularität geht sie immer ab. Aber auch da reden wir nicht von ihr, wo die Individualität nicht deutlich hindurchscheint durch die abstracte, farblose (bloße) universelle menschliche Persönlichkeit. Was ist von der Definition Wirth's (a. a. O. II, S. 409,) zu halten: „Das Gefühl, das zugleich als Wille sich regt, ist das Gemüth"?

§. 139. Gebildetheit und Gemüth sind so wesentlich Correlata. Bei dem normalen sittlichen Stande haben beide gegenseitig aneinander ihr Maaß. Sie können jedoch auch aus einander gehen, nach der einen Seite hin wenn die universelle Disciplinirung die frische Entwicklung der Individualität unterdrückt: trockne (wohl auch pedantische) Gemüthlosigkeit, — nach der andern Seite hin wenn die Ueberfülle und Weichheit der Individualität die Disciplin der

Universalität nicht fest und nachhaltig annimmt: weiche Gemüthszerflossenheit (Gemüthsseligkeit).

Anm. 1. Das Gemüth ist die Kehrseite der Gebildetheit und umgekehrt. Die Individualität als von der universellen Humanität durchdrungen und durchwohnt ist die Gebildetheit; die universelle Humanität als von der Individualität erfüllt und bewohnt ist das Gemüth.

Anm. 2. Bei unsrer Bestimmung der Begriffe der Gebildetheit und des Gemüths erklärt sich die enge Beziehung dieser beiden zu dem Character (s. unten §. 637. ff.), welche die Erfahrung durchgängig nachweist, unmittelbar.

§. 140. Indem in dem menschlichen Einzelwesen durch die Bildung seine Individualität unter die Bestimmtheit der universellen Humanität, und zwar unmittelbar der universellen menschlichen Persönlichkeit gesetzt, und so ihr zugeeignet wird, ohne aber hierdurch an ihm aufgehoben zu werden: so ist hiermit, sofern nur seine Bildung schon irgendwie begonnen hat, an ihm, und zwar näher zunächst an seiner Persönlichkeit, eine doppelte Bestimmtheit gesetzt, einmal die universelle oder identische, die an sich menschliche als solche, die ihrem Begriff zufolge, als die gattungsmäßige, in allen menschlichen Einzelwesen schlechthin sich selbst gleich sein muß, — und fürsandre die individuelle oder differente, die ebenfalls ihrem Begriff zufolge in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch verschiedene ist.

Anm. Eben als absolute Punktualität ist die menschliche Persönlichkeit rein als solche überall schlechthin sich selbst gleich, so wie alle mathematischen Punkte einander absolut gleich sind.

§. 141. Von Natur ist der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens die universelle Bestimmtheit noch völlig fremd; sie muß vielmehr erst durch die Richtigstellung der Individualität sittlich an ihr gesetzt werden. Hiermit kann es aber nur ganz allmälig vorschreiten. Da nämlich in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihr Princip an seiner materiellen Natur hat, und andrerseits der Proceß der Richtigstellung der Individualität von der Persönlichkeit aus anhebt

und an dieser sein wirksames Princip hat (§. 134.), in dem Verhältniß zwischen seiner materiellen Natur und seiner Persönlichkeit aber das Uebergewicht der actuellen Macht vonvornherein entschieden auf der Seite jener ist (s. unten §. 187.): so muß im Anfang seiner sittlichen Entwickelung an seiner Persönlichkeit die universelle Bestimmtheit nur erst ganz undeutlich hervorscheinen und noch ganz von der individuellen überwuchert sein. Erst vermöge des sittlichen Processes tritt allmälig auch jene in scharfen und festen Zügen an ihr hervor, jedoch ohne Beeinträchtigung dieser. Je weiter also die sittliche Entwickelung, und zwar die normale, des menschlichen Einzelwesens gefördert ist, desto vollständiger sind in ihm beide Bestimmtheiten der menschlichen Persönlichkeit, die individuelle und die universelle, zusammen und ineinander gesetzt, desto vollständiger coincidiren sie in ihm in jedem sittlichen Moment und jeder (den Moment ausfüllenden) sittlichen Function, und desto leichter schlägt in ihm jeder individuell bestimmte sittliche Moment in einen ihm entsprechenden universell bestimmten um, und umgekehrt. In der Vollendung seiner sittlichen Entwickelung ist jeder sittliche Moment und jede sittliche Function zu denken als unter beiden Bestimmtheiten zugleich gesetzt, indem darin beide schlechthin ineinander sind.

§. 142. Bis zur absoluten Vollendung seiner sittlichen Entwickelung sind also in dem menschlichen Einzelwesen an seiner Persönlichkeit die individuelle Bestimmtheit und die universelle niemals schlechthin in einander. Bis dahin sind folglich in seiner Persönlichkeit zwar in jedem sittlichen Momente und in jeder sittlichen Function beide Bestimmtheiten, die individuelle und die universelle, zusammen und ineinander gesetzt, — aber immer nur relative ineinander, also nie beide in völlig gleichem Maaße, sondern immer mit der bestimmten Prävalenz der einen von beiden. Diese Prävalenz bestimmt den eigenthümlichen Character des sittlichen Moments und der sittlichen Function. Und so trägt denn bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung — nämlich der normalen — des menschlichen Einzelwesens hin jeder bestimmte sittliche Moment und jede bestimmte sittliche Function desselben entweder

den individuellen (oder differenten) oder den universellen (oder identischen) Character an sich.

§. 143. Auch die Individualität ist in dem menschlichen Einzelwesen vonvornherein eine noch unentwickelte und unvollendete. Da nämlich in ihm in seinem bloß natürlichen Zustande die Persönlichkeit, also die Centralität der in ihm zur Individuität (Ungetheiltheit) zusammengefaßten Summe von Elementen des menschlichen Seins, noch nicht auf vollkommene Weise vollzogen ist, — die Individualität (Untheilbarkeit) aber ihrem Begriff zufolge causaliter eben auf der Persönlichkeit oder jener Centralität beruht: so ist auch die eigenthümliche Differenz des menschlichen Einzelwesens vonvornherein nur erst auf unvollkommene Weise Individualität, d. h. eine begriffsmäßige Differenz. Ihre Vollendung erreicht daher auch die Individualität erst mittelst eines Entwickelungsprocesses: Dieser aber ist mit der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt bereits unmittelbar und nothwendig mitgegeben. Im Allgemeinen schon sofern dem eben bemerkten gemäß die Entwickelung der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als Fortführung der organischen Centralisation seines Seins bereits an sich selbst zugleich eine Fortführung der Zusammenschließung der einzelnen Elemente seiner spezifischen Differenz zur begriffsmäßigen, weil absolut organischen, Einheit ist. Näher sodann deshalb, weil, da in dem menschlichen Einzelwesen beiden, seiner materiellen Natur sowohl als seiner Persönlichkeit, schon vonhausaus die Individualität anhaftet, diese letztere nothwendig in die Entwickelung der beiden ersteren mit hineingezogen wird. Die Entwickelung des menschlichen Einzelwesens, weit davon entfernt, seine individuell differente Bestimmtheit auszulöschen, muß dieselbe vielmehr immer schärfer herausarbeiten, da ja die in ihr wirksamen Factoren, die materielle Natur und die Persönlichkeit, beide diese Bestimmtheit beim Beginn des Processes schon an sich tragen. Einerseits: da die in dem menschlichen Einzelwesen mit der Persönlichkeit schon ursprünglich geeinigte materielle Natur sich unter dem bestimmenden Einfluß dieser mit der individuellen Differenz behafteten Persönlichkeit entwickelt: so ist ihre Entwickelung zugleich eine Potenzirung der ihr inhärirenden individuellen Differenz (das menschliche Einzelwesen wird

durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Sinnen und Kräften), — und andrerseits: da die Persönlichkeit sich unter dem bestimmenden Einfluß der sich eben durch diese Einwirkung der individuell characterisirten Persönlichkeit je länger desto individuell differenter gestaltenden materiellen Natur entwickelt: so gilt auch von ihrer Entwickelung das Gleiche (das menschliche Einzelwesen wird durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Empfindungen und Trieben), — so daß also der Fortschritt der Entwicklung des menschlichen Einzelwesens unvermeidlich zugleich eine immer höher gesteigerte Individualisirung desselben ist. Die Entwickelung der Individualität und die der universellen Humanität laufen demnach parallel in dem menschlichen Einzelwesen.

Anm. Daß die materielle Natur des menschlichen Einzelwesens sich desto mehr individuell different gestaltet, je kräftiger ihre Entwickelung durch die Persönlichkeit influenzirt wird, und je vollständiger diese influenzirende Persönlichkeit in sich selbst entwickelt ist, — dafür legt schon die gemeinste Erfahrung Zeugniß ab. Es fällt in die Augen, wie innerhalb der geistig höher entwickelten, der gebildeten Classen selbst die physiognomische Individualität eine weit hervorstechendere ist als innerhalb der ungebildeten. Dasselbe gilt von ganzen Nazionen in Beziehung auf die verschiedenen Stufen ihrer Civilisation. Je mehr ein Individuum oder ein Volk geistig indolent ist, desto weniger characteristisch, außer etwa eben durch den frappanten Ausdruck der Indolenz, ist selbst seine Physiognomie. Vgl. Rosenkranz, Psychol., S. 188.

III. Die Grundbestimmtheiten des menschlichen Einzelwesens als sittliche (im engeren Sinne des Worts) und als religiöse.

§. 144. Der natürliche Mensch rein als solcher oder, wie wir jetzt genauer zu sagen haben, das menschliche Individuum als rein natürliches ist — nämlich auf der Stufe seiner natürlichen Reife (§. 81) — das persönliche entwickelte Thier. Der natürliche Mensch ist mithin auch mit dem eigen-

thümlichen Inventarium des entwickelten Thiers (s. oben §. 61,) ausgestattet, mit Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft. Da er nicht reine Persönlichkeit ist, sondern mit einem thierischen Naturorganismus, näher mit einem materiellen Leibe und einer materiellen Seele geeinigte Persönlichkeit, diese Persönlichkeit aber wesentlich seiner materiellen Seele inhärirt (§. 68.): so muß in ihm die Persönlichkeit mit in den animalischen Proceß eingehn, kraft dessen sich im Thiere Seele und Leib gegenseitig bestimmen (§. 61.). Hiermit tritt sie nothwendig zu seiner materiellen Natur in ein wesentliches Verhältniß, in welchem sie (jenachdem die Seele in ihrem Verhältniß zum Leibe theils der bestimmtwerdende, theils der bestimmende Factor ist,) gleich sehr beides von ihr bestimmt wird und sie bestimmt, und zwar nach ihren beiden Seiten (welche zugleich die beiden wesentlichen Seiten der Seele, nämlich als persönlicher, sind,), dem Selbstbewußtsein und der Selbstthätigkeit. Das Selbstbewußtsein des natürlichen Menschen oder sein Verstand geht so in Empfindung und Sinn aus einander, und seine Selbstthätigkeit oder sein Wille in Trieb und Kraft. Das Selbstbewußtsein ist in ihm nur in der Duplicität von Empfindung und Sinn, die Selbstthätigkeit nur in der Duplicität von Trieb und Kraft. Allein eben vermöge seiner wesentlich persönlichen Bestimmtheit, oder deutlicher, weil in ihm in dem Verhältniß zwischen Leib und Seele diese immer als persönliche gesetzt ist, erfahren in ihm jene vier Grundbestimmtheiten der Animalität überhaupt wesentlich eine spezifische Modification; sie werden nämlich in ihm wesentlich persönlich bestimmte oder persönliche. In der menschlichen (animalischen) Seele ist es ja nicht mehr das bloße (d. i. unpersönliche) Bewußtsein und die bloße (d. i. unpersönliche) Thätigkeit, was theils durch den materiellen (menschlichen) Leib bestimmt wird, theils ihn bestimmt, sondern näher das (persönliche) Selbstbewußtsein, der Verstand, und die (persönliche) Selbstthätigkeit, der Wille. So als persönlich bestimmte sind die Empfindung Verstandesempfindung, der Sinn Verstandessinn, der Trieb Willenstrieb und die Kraft Willenskraft. Indeß nehmen die vier Grundbestimmtheiten der Animalität im Menschen die persönliche Bestimmtheit nur insofern an, als in ihm die Persönlichkeit actu vorhanden, d. h. nur insofern als seine Persönlichkeit wirklich ent-

wickelt ist, und also auch nur in dem Maaße, in welchem dieß der Fall ist. In dem Maaße, in welchem in dem Menschen die Persönlichkeit noch in ihrer Entwickelung zurück ist, gibt es auch in ihm noch bloße (dumpfe) Empfindung, bloßen (instinctmäßigen) Sinn, bloßen (blinden) Trieb und bloße (mechanische) Kraft. Auch als persönliche sind die vier animalischen Grundbestimmtheiten, wie beim bloßen Thiere (s. §. 61,), theils somatische oder äußere, theils psychische oder innere, und zwar so, daß diese auf jenen als ihrer Basis ruhen. Da der sittliche Entwickelungsproceß wesentlich ein Vergeistigungsproceß, und zwar unmittelbar des seelischen Naturorganismus (§. 101.), ist, so werden die psychischen Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte allmälig immer mehr geistige. So treten denn diese vier animalischen Grundbestimmtheiten im Menschen unter den mannigfaltigsten Formen und auf den verschiedensten Potenzen auf. Je weiter die Persönlichkeit sich in ihm entwickelt, und je durchgreifender hiermit seine materielle Natur durch sie bestimmt wird, desto mehrere und desto feinere werden sie. Es bildet sich so eine Scala von den zunächst noch ganz sinnlichen (oder rohen, groben, niedrigen) Empfindungen, Sinnen, Trieben und Kräften bis zu den eigentlich sittlichen (oder höheren und feineren), ebendamit aber auch geistigen, hinan.

Anm. 1. Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft sind im Menschen etwas spezifisch andres als im Thiere.

Anm. 2. Die Empfindung durchläuft bei dem Menschen eine lange Stufenreihe von der ganz sinnlichen Empfindung, in der sinnlichen Lust und dem sinnlichen Schmerz, an, bis zu dem eigentlich so zu nennenden sittlichen Gefühl (man könnte sagen dem sittlichen Instinct,), das meist mit dem Gewissen verwechselt wird, von dem es sich jedoch sehr bestimmt unterscheidet, ungeachtet es nicht ohne Beziehung zu ihm ist. Eine der primitivsten Formen dieser sittlichen Empfindung ist die Schaam. Ebenso verhält es sich mit dem Sinne. Der gröbste unter allen Sinnen ist wohl der Tastsinn. Höher schon als die s. g. fünf Sinne liegen die reinen Gehirnsinne; der höchste und feinste Sinn ist der eigentliche sittliche Sinn, das, was die Scholastiker die συντήρησις nennen, d. h. der Sinn, das Vermögen der Wahrnehmung für das der Persönlichkeit

angemessene oder widersprechende, der sittliche Tact, wie man am bezeichnendsten sagen würde. Man nennt diesen moralischen Sinn oft mißbräuchlich moralisches Gefühl, oder vertauscht diese beiden Begriffe auch auf die umgekehrte Weise, indem man sie überhaupt nicht auseinander hält, wie ja im Allgemeinen Gefühl und Sinn so vielfach vermischt werden, weil sie beide Formen des Selbstbewußtseins sind. Der Verstand ist wesentlich Verstandessinn. Er ist nur der potenzirte (materielle, sinnliche) Sinn, was schon der gemeine Sprachgebrauch („Sinn und Verstand") verräth. Vgl. auch Drobisch, Empir. Psychologie, S. 279. 283 ff., Daub, Theol. Moral, II, 1, S. 288. Die Denkformen (die Kategorieen) sind die potenzirten Anschauungsformen. Beide verhalten sich zu einander wie Verstand und Sinn (beide in der engeren Bedeutung genommen). Ohne (Verstandes-)Sinn ist der Verstand ohnmächtig. Daß auch der Trieb in höheren, edleren Bildungen auftritt, ist gleichfalls allgemein anerkannt. Wer kennte nicht auch die s. g. edlen Triebe, die eigentlich sittlichen, die in sich schlechthin bewußtvolle und freie sind, den Trieb des mitfühlenden und zur Hülfe beispringenden Erbarmens und dergl.? Die Kraft endlich ist in ihrer niedrigsten Formation etwa die der willkürlichen Bewegung. Die sinnlichen Kräfte culminiren vielleicht im Sprachvermögen. Die höchste Stufe nimmt unter den Kräften die eigentlich so zu nennende sittliche Kraft, mit ihren mannichfachen Unterarten, ein, die Willens- und Thatkraft. Diese Willenskraft oder der im engeren Sinne des Worts s. g. Wille ist nichts andres als die potenzirte (materielle, sinnliche) Kraft. Ohne (Willens-) Kraft ist der Wille ohnmächtig.

§. 145. In der Empfindung und in dem Triebe steht die Persönlichkeit in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, im Sinn und in der Kraft steht diese in der Abhängigkeit von jener. Denn die Persönlichkeit inhärirt unmittelbar der Seele (§. 68.), und so ist sie in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur des Menschen in allen den Bestimmtheiten die abhängige, in welchen der Leib der bestimmende (active) Factor ist und die Seele sich in Dependenz von dem Leibe befindet, und umgekehrt. In der Empfindung und dem Triebe aber ist die Seele von dem Leibe ab-

hängig, während im Sinne und in der Kraft umgekehrt dieser von jener dependirt (§. 61.). Empfindung und Trieb haben daher auch noch in ihren höchsten Formationen eine sinnliche Beimischung und Färbung und einen leidentlichen Character. Dagegen tritt in dem Sinne das reine Selbstbewußtsein auf, der Verstand wie er an sich selbst ist, und in der Kraft die reine Selbstthätigkeit, der Wille wie er an sich selbst ist, — weshalb denn auch der Verstandessinn (nicht die Verstandesempfindung) der im engeren Sinne sogenannte Verstand ist, und die Willenskraft (nicht der Willenstrieb) der im engeren Sinne des Worts sogenannte Wille.

Anm. Es ist sehr wahr, was Rosenkranz, Psychologie (2. A.), S. 13, sagt: „Jede Empfindung, auch die geistigste, hat, wie Stiedenroth dieß treffend nennt, ihre organische Begleitung, ihre Resonanz in der Leiblichkeit." Wobei natürlich „organisch" und „Leiblichkeit" in der vulgären verwirrten Bedeutung zu nehmen ist. Am augenfälligsten kommt, daß die Empfindung eine durch die sinnliche Natur des Individuums mitbestimmte ist, in der Schaam zum Vorschein, welche die primitive Form ist, unter der die Empfindung als sittliche auftritt. Die sie begleitende Schaamröthe zeigt unzweideutig, wie sie wesentlich eine Seite hat, nach der sie ein sinnlich organischer Proceß ist. Ebenso hat die Empfindung immer den Character eines leidentlichen Zustands *). Als bloße Empfindung (im Unterschiede vom Gefühl, s. unten §. 150.) ist sie ein durch die es bestimmende materielle Natur gefangen genommenes, obruirtes Selbstbewußtsein, das eben deshalb gar nicht sicher, d. h. wirklich sich als Selbstbewußtsein vollziehen oder in die Zweiheit des objectiven und des subjectiven Bewußtseins aus einander treten kann. Indem das persönliche Selbstbewußtsein durch die materielle Natur bestimmt wird, ist die unmittelbare Wirkung davon, daß, indem die materielle Natur, dieses Nichtich, in den hellen Punkt des Ich als ihn erfüllendes Object eindringt, das Selbstbewußtsein verdunkelt wird. Es bleibt zunächst nur

*) Vgl. Drobisch, Empirische Psycholochie nach naturwissenschaftlicher Methode (Leipz. 1842), S. 36.

die Qualität der Relation jenes fremden Objects zu dem Ich für das Bewußtsein deutlich, als Lust oder Schmerz*). Aber das Selbstbewußtsein bewältigt dieses es trübend eindringende Nichtich allmälig, indem es sich auf dasselbe, es seinerseits bestimmend, richtet, als Sinn, und wahrnehmend und denkend es sich vorstellt, damit aber es sich, dem Ich, dem Subject, als Nichtich oder Object ausdrücklich gegenüberstellt.

§. 146. Empfindung und Trieb sind primitiv Bestimmtheiten des Lebens in seinem Bestimmtwerden durch den Organismus (§. 59.), also Affectionen des Lebens, — die Empfindung ist wesentlich Lebensempfindung, der Trieb wesentlich Lebenstrieb. Sofern dann beide näher Bestimmtheiten des bewußten und thätigen Lebens sind, ist die Empfindung eine Bestimmtheit des Bewußtseins, d. h. des auf sich selbst bezogenen, und zwar genauer bezogen werdenden (noch nicht: sich auf sich selbst beziehenden) Lebens, der Trieb eine Bestimmtheit der Thätigkeit, d. h. des auf sich selbst als seinen Zweck bezogenen, und zwar genauer bezogenwerdenden, (noch nicht: sich auf sich selbst als seinen Zweck beziehenden) Lebens. Die Empfindung ist so wesentlich Empfindung des Lebens von sich selbst, der Trieb auf es selbst gerichteter, es selbst setzender Trieb des Lebens. Die Empfindung ist also immer Bewußtsein des Empfindenden um die Zuständlichkeit seines Lebens. Da diese nun im Allgemeinen allemal entweder ein Zustand der Lebensförderung oder ein Zustand der Lebenshemmung sein muß, so ist jede Empfindung, welches auch immer ihr Object (wenn anders man sich schon so ausdrücken darf, s. §. 150,) sein mag, entweder Empfindung einer Lebensförderung oder Empfindung einer Lebenshemmung, entweder Empfindung einer Steigerung oder Empfindung einer Depression des Lebens, kurz die Empfindung ist immer unter der näheren Bestimmtheit entweder der Lust oder des Schmerzes (der Unlust) gesetzt. Jene ist die positive Form der

*) Es ist eine feine Bemerkung von Drobisch (a. a. O., S. 40 f.), daß die Empfindungen nicht Vorstellungen von Gegenständen genannt werden können, sondern nur Vorstellungen von Eigenschaften der Gegenstände. Vgl. oben S. 81.

Empfindung, dieser die negative. Der Trieb andrerseits ist immer auf sich selbst als seinen Zweck gerichtete, sich selbst zu setzen getriebene Thätigkeit des Lebens, d. h. Selbsterhaltungstrieb des Lebendigen. Die allgemeine Grundbestimmtheit des Triebes ist demnach physischer (nämlich im weitesten Sinne des Worts) Selbsterhaltungstrieb zu sein, und alle besondren Triebe, welches auch ihr Object (allerdings gleichfalls ein hier ungenauer Ausdruck, s. §. 150), sein mag, sind nur Modificationen des physischen Selbsterhaltungstriebes.*) Indem so der Trieb, auf welches Object er auch immer geht, sich auf dasselbe allemal zu dem Ende richtet, um durch das Dasselbe bestimmen das eigne Leben des lebendigen Seins (sei es seine bloße Erhaltung oder seine Steigerung,) zu setzen, richtet er sich allemal auf dasselbe entweder als auf ein Mittel der Lebensförderung oder als auf ein Hinderniß des Lebens und der Lebensförderung, in jenem Falle positiv, es anziehend, in diesem negativ, es abstoßend. Der Trieb hat also allemal, welches auch sein Gegenstand sei, die nähere Bestimmtheit entweder des Appetits oder der Aversion. Jener ist die positive Form des Triebes, diese die negative.

§. 147. Vermöge seines ihm wesentlichen (§. 107 ff.) religiösen Characters treten in dem Menschen die genannten vier natürlichen Grundbestimmtheiten seines Seins alle wesentlich auch unter die religiöse Bestimmtheit, wodurch sie spezifische Modificationen erfahren. Indem im Menschen seine Persönlichkeit, beides als Selbstbewußtsein und als Selbstthätigkeit, durch die göttliche Persönlichkeit, gleichfalls beides als göttliches Selbstbewußtsein und als göttliche Selbstthätigkeit, bestimmt wird, wird sie dieß unter beiden ihr wesentlich eignenden Modis, dem passiven und dem activen, d. h. einmal so, wie sie die durch den mit ihr, die der Seele inhärirt, geeinigten materiellen Leib, also überhaupt durch die mit ihr geeinigte materielle Natur bestimmt werdende ist, — und das andremal

*) Vgl. Vorländer, a. a. O., S. 50. („Der Trieb ist auf nichts andres gerichtet als auf Lebensergänzung des individuellen Ganzen aus dem universellen. — — Der Trieb beruht ebensowohl auf der relativen Selbständigkeit als auf der relativen Abhängigkeit vom Ganzen.")

so, wie sie die den mit ihr, die der Seele inhärirt, geeinigten materiellen Leib, also überhaupt die mit ihr geeinigte materielle Natur *selbst bestimmende* ist. So treten nun im Menschen auch Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit beide das eine mal mit dem passiven, das andre mal mit dem activen Character auf. Das Gottesbewußtsein in seiner passiven Form, d. i. das in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstbewußtsein der menschlichen persönlichen Seele als durch das göttliche Selbstbewußtsein, überhaupt durch Gott bestimmtes, also die Empfindung als religiöse — ist die *religiöse Empfindung* (die Gottesempfindung). Dagegen das Gottesbewußtsein in seiner activen Form, d. i. das in der Einigung von Seele und Leib im Menschen den materiellen Leib, mithin überhaupt die materielle Natur bestimmende Selbstbewußtsein der menschlichen persönlichen Seele als durch das göttliche Selbstbewußtsein, überhaupt durch Gott bestimmtes, also der Sinn als religiöser — ist der *religiöse Sinn*. Auf der andern Seite: die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also der Trieb als religiöser — ist das *Gewissen*. Dagegen die Gottesthätigkeit in ihrer activen Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen den materiellen Leib, mithin überhaupt die materielle Natur bestimmende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also die Kraft als religiöse — ist die *göttliche Mitthätigkeit*.

Anm. 1. Von den im §. zur Sprache gebrachten Begriffen bieten die religiöse Empfindung (das religiöse Gefühl) und der religiöse Sinn (der Sinn für die Wahrnehmung der Beziehung der Dinge zu Gott, der religiösen Seite an den Dingen,) keine Schwierigkeit dar. Nur das Gewissen und die göttliche Mitthätigkeit bedürfen einer genaueren

Erörterung. Nach einem beſtimmten und deutlichen Begriff des Gewiſſens ſucht man überhaupt vergebens, auch bei Harleß, ſeiner ſorgfältigen Erörterungen (Chr. Ethik, §. 5—12) ungeachtet. Die herrſchende Unklarheit in Anſehung des Verhältniſſes zwiſchen dem Sittlichen und dem Religiöſen iſt kaum irgendwo ſo handgreiflich wie in der Lehre vom Gewiſſen. Der gangbare Sprachgebrauch, ſelbſt der wiſſenſchaftliche, wirft hier durch einander was vor allem ſtreng geſchieden werden muß. Er verwechſelt das Gewiſſen bald mit dem ſittlichen Triebe, bald mit dem religiöſen Sinne*), bald mit dem ſittlichen Sinne, bald auch wohl mit der religiöſen Empfindung oder resp. Gefühle, oder auch wohl gar mit der ſittlichen (moraliſchen) Empfindung oder resp. Gefühle**), — ſelbſt mit der moraliſchen Reflexion u. dergl. Sollen denn ſo viele verſchiedene Termini wirklich nur Einen und denſelben Begriff ausdrücken? Wer mag das vorausſetzen? Dann muß aber zu allernächſt der Sprachgebrauch fixirt werden. Betrachtet man ihn genauer, ſo ſteht wohl vorweg dreierlei allgemein feſt. Einmal daß das Gewiſſen durchaus eine weſentlich religiöſe Beſtimmtheit iſt. Der Gedanke des Gewiſſens ſteht und fällt mit der Idee Gottes; nicht die Sittlichkeit und das, was auf ihrer Seite dem Gewiſſen ſpezifiſch correſpondiren mag (der ſittliche oder moraliſche Trieb), wohl aber das Gewiſſen. Das Honestum und das Inhonestum rein als ſolches hat mit dem Gewiſſen nichts zu thun; vor dieſem handelt es ſich überall um Fas und Nefas. Sodann das Gewiſſen hat ſeine Bedeutung weſentlich nur für das Practiſche (im Gegenſatz gegen das Theoretiſche), ungeachtet man übrigens ganz angemeſſen auch von einem wiſſenſchaftlichen, einem

*) So z. B. wenn Reinhard (Syſtem der chriſtl. Moral, I, S. 262 d. 5. A.) das Gewiſſen als „die Neigung, ſich bei ſeinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu laſſen", definirt. Das Gewiſſen eine Neigung! Vgl. auch was Reinhard, a. a. O., S. 266—268 über das Verhältniß des Gewiſſens zum „moraliſchen Sinn" ſagt.

**) So erklärt z. B. de Wette (Chr. Sittenlehre, I, S. 90,) das Gewiſſen ohneweiteres für das ſittliche Gefühl.

künstlerischen Gewissen u. dergl. spricht. Es geht immer nur auf unser Wollen und Thun (auf unser Bilden), nie auf unser Vorstellen und Begreifen (unser Erkennen), außer inwiefern auch in diesem ein Wollen und Thun (ein Bilden) mitgesetzt ist (S. unten §. 202.). Es liegt also wesentlich auf der Seite der Selbstthätigkeit, nicht auf der des Selbstbewußtseins.*) Endlich es hat wesentlich einen individuellen Character, es ist wesentlich subjectiver, nicht objectiver Natur**), weshalb die Rede von einem „Richterstuhle des Gewissens" eine sehr mißverständliche ist. Das Gewissen des Andern bindet und entbindet mich schlechterdings nicht, sondern lediglich mein eignes. Wo die Berufung auf das Gewissen eintritt, da ist alles weitere Disputiren abgeschnitten, da werden alle objectiven Argumente wirkungslos. Was mir Gewissenssache ist, das ist mir ein Heiligthum, das mir kein andrer antasten darf, so stattliche objective Gründe er auch dagegen mag vorbringen können; aber ebenso betrachte ich es auch nicht als für das Verhalten irgend eines andern präjudicirlich, als das Gewissen irgend eines andern bindend. Diese drei Grundmerkmale festhaltend werden wir alle die characteristischen Phänomene, die man unter dem Ausdruck „Gewissen" zusammenfaßt, in unsrer Definition wiedererkennen. Wenn wir das Gewissen als den religiösen Trieb nehmen, so halten wir damit nur an der altherkömmlichen Ansicht fest. Die älteren Moralisten behandeln es durchgängig als den „Gewissenstrieb". Man vergleiche nur z. B. die Lehre vom Gewissen bei Reinhard, Chr. Moral, I (5. A.), S. 260—268. Auch noch bei Michelet, System der philos. Moral (Berlin, 1828), S. 312, begegnen wir derselben Betrachtungsweise. Ist aber das Gewissen wesentlich Trieb, so ist auch sein wesentlich individueller Character schon erklärt; denn der Trieb liegt wesentlich auf der Seite der

*) Auch Daub subsumirt das Gewissen bestimmt unter den Begriff der Thätigkeit. S. Darstell. u. Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, S. 181.

**) Vgl. Kähler, Wissensch. Abriß der Chr. Sittenlehre, I, S. 108.

Individualität. (S. unten §. 154.) Und ebendeshalb weil es Trieb gewordene, und mithin ſinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menſchen iſt, iſt es mit der ſinnlich-ſomatiſchen Empfindungsaffection verbunden, deren Begleitung ſchon nach den älteſten ſprachlichen Zeugniſſen (1 Sam. 24, 6, 2 Sam. 24, 10, vgl. 2 Kön. 5, 26,) bei ihm characteriſtiſch iſt. Die verſchiedenen Formen, in denen es auftritt, erklären ſich ebenfalls einfach aus ſeiner Natur als Trieb. Wie der Trieb überhaupt immer entweder poſitiv oder negativ beſtimmt iſt (§. 146.), ſo auch der religiöſe Trieb, das Gewiſſen. Je nachdem der Gewiſſenstrieb entweder eine poſitive oder eine negative Richtung nimmt, iſt er entweder das lobende (gute) oder das ſtrafende (böſe) Gewiſſen. Als ſtrafendes iſt das Gewiſſen weſentlich der negative religiöſe Lebenstrieb (die religiöſe Averſion), der ſich in dem Selbſtbewußtſein als religiöſer Schmerz unmittelbar reflectirt, — näher aber der Trieb zur Reue, d. h. der auf die Wiederaufhebung der von Gott ſcheidenden Sünde im Sünder gerichtete religiöſe Trieb (Gewiſſensbiſſe), weshalb denn auch grade die Reue das Gewiſſen erleichtert. Vgl. unten §. 491. Als lobendes dagegen iſt das Gewiſſen der poſitive religiöſe Lebenstrieb (der religiöſe Appetit), der ſich in dem Selbſtbewußtſein unmittelbar als religiöſe Luſt (Freude) reflectirt,*) weshalb wir denn auch das gute Gewiſſen auf characteriſtiſche Weiſe daran erkennen, daß wir eine Belebung des Triebs zu einer gottgefälligen Thätigkeit in uns wahrnehmen. S. §. 148. Eine Disharmonie unſrer Begriffsbeſtimmungen mit der gewöhnlichen Vorſtellung vom böſen Gewiſſen entſpringt nur daher, daß man gemeinhin das Schuldgefühl (ſ. §. 491.) unter dem böſen Gewiſſen mitbefaßt. Natürlich genug, da jenes immer in irgend einem Maaße dieſes begleiten muß, wie auch umgekehrt. Nichts deſto weniger aber ſind doch keineswegs beide identiſch, was ſchon darin zutage liegt, daß ſie gewöhnlich in verſchiedenem Maaß der Stärke zuſammen gegeben ſind. Als die Thätigkeit Gottes im Menſchen hat das Gewiſſen für dieſen eine unmittelbare und unbedingte Auctorität, der er ſich

*) Vgl. Kähler, a. a. O., I, S. 110 f.

nicht zu entziehen vermag. Gründe verfangen nichts gegen das Gewissen, und bringen den praktisch-religiösen Zweifel, wenn er von dem Gewissen ausgeht, nicht zum Schweigen. Man kann vollkommen zureichende und unzweifelhaft gültige Gründe für einen (sittlichen) Entschluß haben, und dennoch kann dabei das Gewissen sein freudiges Ja verweigern oder gar ein ausdrückliches Nein sprechen. Ebendaher, daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen ist, kommt auch seine absolute Unfehlbarkeit (denn das Gewissen, sofern es überhaupt redet, irrt und täuscht nie; wohl aber können wir uns verblenden oder verblenden lassen über seinen Ausspruch, *)) und das Unfreiwillige seines Hervortretens in dem einzelnen Falle. **) Weil es aber eine solche Thätigkeit Gottes in der eignen Selbstthätigkeit des Menschen ist, so leuchtet auf der andern Seite auch wieder ein, warum wir unmittelbar uns selbst zurechnen was es uns beimißt, es sei strafend oder lobend. Zwischen dem Gewissen und dem Gottesbewußtsein, als religiösem Gefühl und religiösem Sinn, findet allerdings ein inniger Zusammenhang statt: theils was die Deutung der Stimme des Gewissens angeht, theils inwiefern das Gottesbewußtsein selbst ein mitwirkender Factor ist in dem Facit der individuellen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Wo gar kein Gottesbewußtsein wäre, da würde subjectiv angesehen auch kein Gewissen sein. Nicht als ob dann die Wirksamkeit Gottes in dem persönlichen Triebe des Menschen cessiren würde; aber die allerdings empfundenen Gewissensregungen würden als reine, nur freilich unerklärliche, sinnliche Naturaffectionen angesehn werden. Die Kräftigkeit des Gewissens als solchen hat indeß nicht

---

*) Das Gewissen ist untrüglich, d. h. es betrügt den Menschen nicht, verleitet ihn nicht zum Irrthum, — und es ist unbetrüglich oder unbestechlich, d. h. es läßt sich von ihm nicht betrügen und irre leiten, so zu reden wie er es etwa wünscht.

**) Vgl. hierüber Jul. Müller, a. a. O., I, S. 286 d. 1. A., wo namentlich sehr wahr bemerkt wird, „daß man zu Gewissensvorwürfen, als einzelnen Erregungen des Schuldbewußtseins, nicht auffordern kann, wohl aber zur Reue." (2. Aufl., I, S. 244.)

grade an der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, am wenigsten wie es religiöser Sinn ist, ihr Maaß.

Anm. 2. Was hier die göttliche Mitthätigkeit genannt ist, das kennen wir in concreto als den inneren Beistand Gottes, die in uns wirksame göttliche Gnadenkraft, die Kraft des heil. Geistes. Warum sie unter dieser Form hervortritt, kann sich erst in einem späteren Zusammenhange vollständig aufklären; hier läßt sich nur das allerallgemeinste nothdürftig anticipiren. Wir denken die im Menschen mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur als durch die Selbstthätigkeit bestimmt werdend: womit sich die Kraft ergibt, nämlich die persönliche oder sittliche. Setzen wir nun aber den Fall einer Störung der normalen sittlichen Entwicklung, so ist dieses Bestimmtwerden der materiellen Natur durch die Persönlichkeit ein nur ganz relatives; es greift in diesem Fall die Action der persönlichen Selbstthätigkeit durchaus nicht vollständig durch, die materielle Natur mischt sich ihrerseits wieder mit ein, die sie bestimmende persönliche Selbstthätigkeit selbst bestimmend, nämlich mit den sinnlichen Trieben. So ist die sittliche Kraft materialiter betrachtet vielmehr sittliche Schwäche, und zwar dieß eben als durch die noch als unüberwunden zurückgebliebene Macht der materiellen Natur geschwächte. Wenn nun die göttliche Selbstthätigkeit auf die menschliche Selbstthätigkeit bestimmend einwirkt, d. h. sie bethätigt: so ist damit augenscheinlich die Kräftigkeit dieser letzteren verstärkt (und zwar in demselben Maaße, in welchem sie für die bestimmende Einwirkung jener ersteren empfänglich ist,) in ihrer sie bestimmenden Wirksamkeit auf die materielle Natur; diese wird also auch in weit durchgreifenderer Weise bestimmt, ihre Macht aber der persönlichen Selbstthätigkeit gegenüber und ihr Widerstand gegen die bestimmende Einwirkung derselben wird entschieden herabgedrückt. So ist jetzt in dem persönlichen Individuum, gleich viel wie man es ausdrücken will, seine sittliche Kraft gesteigert oder seine von der Gewalt der materiellen Natur in ihm sich herschreibende sittliche Schwäche, wenigstens relativ, behoben. Daher geschieht es unter der obigen Voraussetzung der sittlichen Abnormität eben nur vermöge der

göttlichen Mitthätigkeit, d. h. vermöge des Beistands der göttlichen Gnadenwirksamkeit, daß die persönliche Selbstthätigkeit die ihr unmittelbar geeinigte materielle Natur *auf erfolgreiche Weise*, also *wirklich* bestimmt, d. i. daß der Mensch *wirklich* sittliche Kraft hat. Ganz ebenso verhält es sich auch auf der Seite des Selbstbewußtseins. Auch der *Sinn* kommt, wenn die Normalität der sittlichen Entwickelung gestört ist, *als sittlicher* (als wahrhaft persönlicher) eben nur dadurch *wirklich* zustande, daß das Selbstbewußtsein *als Gottesbewußtsein*, d. h. als durch Gott bestimmtes und so der ihm unmittelbar geeinigten materiellen Natur gegenüber verstärktes auf diese bestimmend einwirkt. Auch erfahrungsmäßig finden wir den sittlichen Sinn erst als zugleich religiösen in wirklicher Schärfe.

§. 148. Wie die Empfindung überhaupt wesentlich *Lebensempfindung* und der Trieb überhaupt wesentlich *Lebenstrieb*, d. h. *Selbsterhaltungstrieb* des Lebendigen, ist: so ist auch die *religiöse* Empfindung wesentlich religiöse *Lebens*empfindung, entweder religiöse Lust oder religiöser Schmerz, — und der *religiöse* Trieb, d. h. das Gewissen wesentlich religiöser *Lebenstrieb*, *Selbsterhaltungstrieb* des religiösen Lebens, entweder unter der positiven Form des Appetits, also als Trieb des Individuums, die Förderungsmittel seines religiösen Lebens an sich zu ziehen, oder unter der negativen Form der Aversion, also als Trieb desselben, die Hemmungen seines religiösen Lebens von sich abzustoßen.

Anm. Daher sind uns grade die Frische der religiösen Empfindung und die Regsamkeit des Gewissens die characteristischen Symptome der *Lebendigkeit* der Frömmigkeit.

§. 149. Da bei der normalen Entwickelung im Menschen Sittlichkeit und Frömmigkeit und mithin auch Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein auf der einen und Selbstthätigkeit und Gottesthätigkeit auf der andern Seite sich schlechthin decken (§. 118.): so congruiren nun auch insbesondre, nämlich immer unter der angegebenen Voraussetzung, schlechthin die sittliche Empfindung und die religiöse — der sittliche Sinn und der religiöse — der sittliche Trieb und das Gewissen — und die sittliche Kraft und die göttliche Mitthätigkeit.

§. 150. In der Empfindung und dem Triebe ist (nach §. 145.) in dem menschlichen Individuum die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängig. Dieß widerstreitet jedoch ihrem Begriff und der sittlichen Forderung. Daher stellt sich für die Persönlichkeit die Aufgabe, sich in der Empfindung und dem Triebe von der materiellen Natur unabhängig zu machen. Diese Unabhängigkeit ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß die eigne materielle Natur des menschlichen Individuums, welche in der Genesis der Empfindung und des Triebes der seine Persönlichkeit bestimmende Factor ist, diese seine Persönlichkeit *als selbst schon durch sie bestimmte* bestimmt. Hierin besteht die *Ethisirung* (Versittlichung) der Empfindung und des Triebes; und so ethisirt ist die Empfindung das *Gefühl* und der Trieb die *Begehrung*. Da die Persönlichkeit nur vermöge des Sinnes und der Kraft sich *activ* zu ihrer materiellen Natur verhalten und dieselbe bestimmen kann, so beruht die Ethisirung der Empfindung und des Triebes auf der Function des Sinnes und der Kraft, und es ist der Sache nach das Gefühl die durch den Sinn, nämlich den persönlichen oder sittlichen, den Verstandessinn, bestimmte Empfindung und die Begehrung der durch die Kraft, nämlich die persönliche oder sittliche, die Willenskraft, bestimmte Trieb. In dem Gefühl und der Begehrung ist das Selbst entschieden hervorgebrochen, und es treten somit in ihnen die subjective Seite und die objective bestimmt auseinander. Das Gefühl ist *deutliche* Empfindung eines Subjects von einem Object (von etwas), während die bloße Empfindung noch keinen bestimmten Gegenstand empfindet, sondern nur Lust oder Schmerz (durch einen Gegenstand). *Jedes* Gefühl ist deshalb wesentlich einerseits *Selbstgefühl* und andrerseits Gefühl eines bestimmten Objects. Es gibt weder ein *reines* Selbstgefühl noch ein *reines* Objectsgefühl. Ebenso ist die Begehrung *bestimmter* Trieb eines Subjects auf ein (bestimmtes) Object hin. In der Begehrung unterscheidet sich das Begehrende bestimmt von dem Begehrten, während im bloßen Triebe das Subject sich mit dem Object unmittelbar identifizirt. Die Begehrung richtet sich auf ein *bestimmtes* Object, während der bloße Trieb nur in abstracter Weise die Befriedigung des Bedürfnisses sucht. Daher *weis* der Begehrende, was er

begehrt; bei dem bloßen Triebe dagegen mangelt ein solches Bewußtsein.

Anm. 1. Aehnlich faßt Michelet (Anthropologie und Psychologie, S. 260 — 262. 266 f.) den Unterschied zwischen der Empfindung und dem Gefühl. Ihm zufolge wird die Empfindung, die als solche ein Einzelnes ist, zum Gefühl durch die Beziehung auf die Totalität des Individuums, also durch ihre Beziehung auf das Ich, dadurch daß sie Empfindung einer Person wird. Es ist eine feine Bemerkung von Daub (Theol. Moral, II, 1, S. 309.), daß es für das Gefühl als sittliches, in seinem Unterschiede von dem sinnlichen (d. i. eben der bloßen Empfindung), characteristisch sei, daß in ihm beide, Lust und Unlust, die einander entgegengesetzt sind, vereinigt sein können, „während dem sinnlichen Gefühl das Bittre nur bitter, das Süße nur süß ist."

Anm. 2. Die allerfrühste und ursprünglichste Aeußerung des Gefühls (natürlich mittelst der Gebehrde, im weitesten Sinne des Worts, s. unten §. 270,), in seiner allerabstractesten Form, wie es beinahe noch bloße Empfindung ist, unter der Bestimmtheit auf der einen Seite der Lust und auf der andern Seite des Schmerzes, aber dieser als schon wirklich gefühlter (nicht bloß empfundener), ist Lachen und Weinen. Sie sind die erste eigentlich und spezifisch menschliche Manifestation bei dem Kinde; und beide kommen nur zusammen hervor. Unmittelbar nach der Geburt kann das Kind so wenig weinen als lachen; es schreit nur, aber es weint nicht. Das Thier kann weder weinen noch lachen, weil ihm das Gefühl abgeht, bei aller Stärke seiner Empfindung in Lust und Schmerz.

§. 151. Auch als ethisirte (versittlichte) haben Empfindung und Trieb die doppelte Form, die positive und die negative. Das Gefühl ist als positives die Freude, die ethisirte Lust, — als negatives die Traurigkeit, der ethisirte Schmerz. Freude und Traurigkeit haben allemal ein bestimmtes Object, ein Worüber, während dieses bei der bloßen Lust und dem bloßen Schmerz sich noch nicht distinct loslöst von der Lust

und dem Schmerz ſelbſt, ſo daß ſie nur ein Wodurch haben. Die Begehrung iſt als poſitive die Begehrung im engeren Sinne, der ethiſirte Appetit, — als negative die Verabſcheuung, die ethiſirte Averſion. Auch bei dieſen beiden findet allemal ein deutlich bewußtes und deshalb beſtimmtes Object ſtatt, was bei dem bloßen Appetit und der bloßen Averſion, welche inſtinctmäßige ſind, noch nicht der Fall iſt.

Anm. Das Verabſcheuen iſt nur das negativ gerichtete Begehren.

§. 152. In dem Menſchen als perſönlichem Weſen dürfen ebenſoweit, als in ihm die Perſönlichkeit bereits entwikkelt und actu geſetzt iſt, Empfindung und Trieb nicht als ſolche auftreten, ſondern immer nur als Gefühl und Begehrung. Rein als ſolche können ſie niemals in ihm vorkommen, wohl aber annäherungsweiſe.

Anm. Der Empfindung und dem Triebe rein als ſolchen geht beiden die perſönliche Beſtimmtheit, das Moment des Selbſts ab. Daher ſind ſie das eigentlich Thieriſche, und wenn ſie im Menſchen vorkommen, erſcheinen ſie als etwas ihn herabwürdigendes Untermenſchliches. Rein als ſolche können aber im Menſchen Empfindung und Trieb nur auftreten einmal vor dem Eintritt ſeiner natürlichen Reife (im Stande der natürlichen Unſchuld, ſ. unten §. 191.), alſo ſofern er, nach ſeiner animaliſchen Seite, noch relativ unentwickeltes Thier iſt, — und fürsandre bei der Verſunkenheit in ſittliche Rohheit. Auch in dieſen beiden Fällen jedoch immer nur annäherungsweiſe. Unſer §. ſteht alſo mit §. 144. nicht im Widerſpruch.

§. 153. Alles §. 150 bis §. 152 geſagte gilt natürlich auch von der religiöſen Empfindung und dem religiöſen Triebe.

Anm. Daher kömmt es auch, daß man, wenn man die primitive Form des religiöſen Selbſtbewußtſeins bezeichnen will, gewöhnlich von dem „religiöſen Gefühl“ ſpricht, nicht von der „religiöſen Empfindung.“ Als bloße Empfindung iſt nämlich das fromme Bewußtſein gar noch nicht eigentlich ein frommes zu nennen. Denn auf dieſer

Stufe würde ihm (nach §. 150.) überhaupt jedes distincte Object noch fehlen, mithin auch noch Gott als Object.

§. 154. Da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihre Wurzel in seiner materiellen Naturseite hat, andrerseits aber die Richtigstellung dieser Individualität von seiner (individuellen) Persönlichkeit, als dem bei ihr allein wirksamen Princip, ausgeht: so waltet überall da, wo in der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen diese in der Abhängigkeit von jener steht, der Character der Individualität oder der Differenz vor, und überall da, wo das Verhältniß das umgekehrte ist, der Character der Universalität oder der Identität. Demnach (denn s. oben §. 145.) liegen die Empfindung, oder resp. das Gefühl, und der Trieb, oder resp. die Begehrung, und ebenso auch die religiöse Empfindung und das Gewissen, überwiegend auf der Seite der Individualität, hingegen der Sinn und die Kraft, und ebenso auch der religiöse Sinn und die göttliche Mitthätigkeit, überwiegend auf der Seite der Universalität.

IV. Die inneren Verhältnisse der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Entwicklung.

§. 155. Da das menschliche Individuum als unentwickeltes persönliches (menschliches) Thier in's Leben tritt (§. 81.), so bringt es nicht schon wirkliches Selbstbewußtsein oder Verstand und wirkliche Selbstthätigkeit oder Willen unmittelbar mit auf die Welt, sondern bloß die Anlage zu ihnen, actualiter aber nur Empfindung und Trieb. Aus diesen, der Empfindung und dem Triebe, arbeiten sich also in ihm Verstand und Wille erst allmälig heraus; und eben dieß ist das nächste in dem Entwicklungsproceß seiner Persönlichkeit, daß in ihm Verstand und Wille als solche zustande kommen, und eben damit wirkliches Selbstbewußtsein und wirkliche Selbstthätigkeit, womit dann auch zugleich Empfindung und Trieb zu persönlichen (s. oben §. 150.) werden, d. h. eben zum Gefühl und zur Begehrung.

§. 156. Allein auch dieser Verstand und dieser Wille oder dieses wirkliche Selbstbewußtsein und diese wirkliche Selbstthätigkeit,

wie sie in ihrer unmittelbaren Einigung (s. oben §. 66.) in der natürlichen Reife des menschlichen Einzelwesens die natürliche menschliche Persönlichkeit, die wir die empirische nennen können, constituiren, stehen zunächst, wie gesagt, eben nur erst in einer bloß unmittelbaren und äußeren Einigung, in bloßer Indifferenz. In einander sind sie zunächst noch nicht, sondern nur äußerlich an einander; die wahre Einheit fehlt ihnen noch. Was dann natürlich ebenmäßig auch von den näheren Grundformen beider gilt, unter denen sie wesentlich gegeben sind, der Empfindung und dem Sinne auf der Seite des Selbstbewußtseins und dem Triebe und der Kraft auf der Seite der Selbstthätigkeit. Dieß ist aber ein offenbarer Mangel und Widerspruch gegen den Begriff der Persönlichkeit, die bei diesem Stande der Dinge im Menschen noch gar nicht wirklich realisirt ist. So lange die menschliche Persönlichkeit noch in dieser Dichotomie oder vielmehr in diesem Dualismus von Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille) als miteinander unvermittelten und gegen einander innerlich (wenn sie auch äußerlich verbunden sind) fremden — obschon nur relative — hangen bleibt, so lange ist im Menschen die absolute, d. i. absolut punktuelle Centralität und Einheit, die absolute Punktualität noch nicht erreicht, welche schlechterdings im Begriff der Persönlichkeit liegt. Es muß also in dem menschlichen Einzelwesen die bloß unmittelbare und äußere Einigung von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit oder von Verstand und Willen zur wirklichen und inneren Einheit beider vermittelt werden, beide müssen in einander hinein gearbeitet werden. Auch die menschliche Persönlichkeit selbst kann nicht ruhen in ihrer Entwickelung, bevor sie nicht jene Incongruenz mit ihrem Begriff überwunden, und die durch diesen geforderte absolute Einheit in sich wirklich vollzogen hat. Eben zu diesem Ende concentrirt sie sich unabläßig in sich; und nur dazu geht sie momentan aus sich selbst heraus, um sich mit verstärkter Energie in sich selbst zurückwerfen und zusammennehmen zu können. Diese Vermittelung nun zwischen den beiden noch relativ außereinander seienden Seiten, zwischen dem Selbstbewußtsein oder dem Verstande einerseits und der Selbstthätigkeit oder dem Willen andrerseits erfolgt, ebenso wie alle früheren, dadurch daß dieselben sich gegenseitig bestimmen. Aus diesem Proceß gehen sie dann in höherer Potenzirung wieder

hervor, und es ergeben sich damit aus ihm an der menschlichen Persönlichkeit neue und höhere Bestimmtheiten, in welchen ihre centrale Einheit sich vollends vollständig realisirt.

Anm. Unter der empirischen menschlichen Persönlichkeit verstehen wir die Persönlichkeit des bereits in seiner sittlichen Entwickelung begriffenen, aber dieselbe noch nicht vollendet habenden Menschen. Diese ist's allein, die uns empirisch gegeben ist. Auf dieser Stufe sind Verstand und Wille zwar beide in dem Menschen vorhanden und mit einander verknüpft; aber es fehlt viel daran, daß sie in ihm schon vollständig in einander wären. Vielmehr laufen sie in ihm vielfach bloß neben einander her, und bleiben vielfach hinter einander zurück, ja oft sind sie in ihm bei allem Äußerlich verbunden sein gradezu wider einander.

§. 157. Auf der einen Seite wird das Selbstbewußtsein oder der Verstand durch die Selbstthätigkeit oder den Willen bestimmt. Es ergibt sich also ein schlechthin selbstthätiges (willenvolles) Selbstbewußtsein, ein schlechthin selbstthätiges Vorstellen oder Denken, ein Denken lediglich aus der eignen Spontaneität des denkenden Subjects heraus und schlechthin in Kraft dieser. Der Verstand denkt nur kraft des eignen Willens des Denkenden, so daß sein Denken mit vollem Willen des Denkenden geschieht, und durch nichts diesem und also auch dem Denken selbst fremdes influenzirt, d. h. dann alterirt wird. Der denkende Verstand wird ganz bestimmt und beherrscht durch den ganz auf das Denken gerichteten Willen, so daß er diesem in keinem Augenblick entschlüpfen kann. So bestimmt ist nun der Verstand oder das Selbstbewußtsein zur Vernunft erhoben. Denn eben den Verstand, der was das Subject denken will auch wirklich denkt, und der nichts sonst denkt als was das Subject wirklich denken will, nennen wir den vernünftigen Verstand, die Vernunft. Diese — nämlich in ihrer Vollendung gedacht — ist nichts anderes als der schlechthin selbstthätig denkende Verstand. Daher erhält sie auch das Object ihres Denkens nur kraft ihrer eignen Spontaneität; sie empfängt es nicht von außenher als ein für sie gegebenes und so das denkende Selbstbewußtsein, das sich in diesem Falle ihm gegenüber relative passiv und beschränkt verhalten würde, bestimmendes, — sondern sie setzt es schlechthin selbst, setzt es schlechthin aus sich selbst für sich heraus, d. h. sie denkt a priori oder sie speculirt. Das

Speculiren ist demnach wesentlich die eigenthümliche Function der Vernunft, wie der Verstand in seinem Unterschiede von ihr, der bloße Verstand, wesentlich reflectirender, d. h. auf ihm äußerlich gegebenes mit seiner Function sich richtender, ist. Die Vernunft ist so die absolute Intensität des Verstandes oder des Selbstbewußtseins, genauer die absolute Intensität des Selbstbewußtseins unter der Form des Verstandes; sie ist, wie auch ihr Name besagt, der absolute Sinn oder näher Verstandessinn, das Vermögen des Vernehmens oder überhaupt des Wahrnehmens in seiner Absolutheit. Natürlich ist aber diese vollendete Vernunft durch einen vollendeten, d. i. vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, zunächst des Selbstbewußtseins, bedingt. Sie kann also — in ihrer Vollendung nämlich — in dem menschlichen Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes zustande kommen. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterogenen, ja sogar widerstreitenden, noch mit einem zwar geistigen, aber in sich selbst noch unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit, zunächst das Selbstbewußtsein, auf schlechthin richtige und umfassende Weise, kurz schlechthin vernünftig denken.

Anm. Herbart (Psychologie, II, S. 45 ff. 165) hat demnach ganz Recht mit der Behauptuug, daß der Verstand Vernunft hat. Ebenso ist es vollkommen richtig, wenn (z. B. von Rosenkranz, Psychol., S. 237 f, vgl. auch S. 331 f,) gesagt wird, das Characteristische für den Standpunkt des vernünftigen Selbstbewußtsein sei die Gewißheit, daß es nichts außer ihm gibt, das ihm widersprechen, nichts in ihm, das es nicht außer sich als Realität finden könnte.

§. 158. Auf der andern Seite wird die Selbstthätigkeit oder der Wille durch das Selbstbewußtsein oder den Verstand bestimmt. Es ergibt sich also eine schlechthin selbstbewußte (verständige) Selbstthätigkeit, ein schlechthin selbstbewußtes (verständiges) Setzen, ein Setzen lediglich aus dem eignen Selbstbewußtsein des setzenden Subjects heraus und schlechthin kraft dieses. Die Selbstthätigkeit, der Wille will nur kraft des eignen Selbstbewußtseins oder Denkens des Wollenden. Das Setzen ist ein Setzen mit vollem Selbstbewußtsein des setzenden Subjects; dieses ist vollständig bei demselben mit seinem vollen Selbstbewußtsein, und es setzt nicht

anders als unter der vollständigen Vermittelung seines vollen Verstandes und Denkens. Wir haben hier einen Willen, der durch nichts dem Selbstbewußtsein des Wollenden und mithin auch dem Wollen selbst fremdes influenzirt, d. h. alterirt wird, — einen Willen, der schlechthin durch den Verstand bestimmt und beherrscht wird, der also dem ganz auf das Wollen gerichteten Verstande oder dem Denken in keinem Augenblick entschlüpfen kann, der aber eben deshalb auch schlechterdings nicht zurückbleibt mit seiner wirksamen Action hinter dem Selbstbewußtsein oder dem Denken des wollenden Subjects. So bestimmt ist nun der Wille oder die Selbstthätigkeit zur Freiheit erhoben. Denn eben den Willen, der was das Subject denkt auch wirklich will, und zwar (was in dem Begriff des wirklichen Willens mitliegt,) auf wirksame Weise, und der nichts sonst will als was das Subject wirklich denkt, nennen wir den freien Willen, die Freiheit. Diese, nämlich in ihrer Vollendung gedacht, ist nichts andres als der schlechthin selbstbewußt wollende Wille. Als dieser schlechthin selbstbewußte Wille hat der freie Wille keinen ihm fremden und bloß äußeren Inhalt, — keinen andern Inhalt als den er sich selbst gegeben. Die Freiheit setzt also den Inhalt ihres Willens schlechthin aus sich selbst heraus, oder sie will (nämlich wirksam) schlechthin a priori. Sie ist mithin sich selbst das Gesetz und bedarf keines ihr äußerlichen Gesetzes. Sie ist wesentlich Autonomie und Autokratie. So ist sie die absolute Intensität des Willens oder der Selbstthätigkeit, genauer die absolute Intensität der Selbstthätigkeit unter der Form des Willens, — die absolute Kraft oder näher Willenskraft. Natürlich ist aber diese vollendete Freiheit durch einen vollendeten, d. i. vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, zunächst der Selbstthätigkeit, bedingt. Sie kann also — in ihrer Vollendung nämlich — in dem menschlichen Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes eintreten. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterorgenen, ja sogar widerstreitenden, noch mit einem zwar geistigen, aber in sich selbst noch unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit, zunächst die Selbstthätigkeit, auf schlechthin richtige und umfassende Weise, kurz schlechthin frei (wirksam) wollen.

Anm. 1. Hier haben wir nun die auf der natürlichen

Grundlage der Macht der Selbstbestimmung (s. oben §. 75.) sittlich zustande gekommene wirkliche oder reale Freiheit. Sie ist nichts als der Wille (die Selbstthätigkeit) in seiner Vollendung. Dieser Wille (nämlich in seiner Vollendung) ist also, wie Vatke (Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 33 f. 38 f.) sehr wahr bemerkt, von der Freiheit nicht verschieden; er ist nicht etwa das bloße Substrat derselben, oder das bloße Vermögen zu ihr, sondern sie selbst.*) Auch die Definition Michelets (Anthropol. und Psychol., S. 513,) hebt das wesentliche Merkmal in dem Begriff der Freiheit treffend hervor: „Die Freiheit ist der Wille, der den Willen will." Ebenso mag man mit Daub (Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, S. 172,) sagen: „Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein sich bedingende und bestimmende Thätigkeit." Daß die wirkliche Freiheit nicht angeboren werden kann, folgt aus dem Obigen unmittelbar. Einen angebornen wirklichen freien Willen kann es um so weniger geben, da nicht einmal überhaupt ein angeborner Wille möglich ist. In dieser Beziehung behauptet Vatke (a. a. O., S. 229,) mit vollem Recht: „Da der Wille oder die Freiheit wesentlich Selbstbestimmung ist, so kann es keinen angebornen oder unmittelbar gesetzten wirklichen Willen geben; dieser ist als Selbstbestimmung innere Vermittelung, also Aufhebung der Unmittelbarkeit, Entfaltung des mit der Geburt in den Menschen gelegten Keimes. Von Natur ist der Wille nur als Anlage, Vermögen, als ein Inneres, das in die Wirklichkeit heraustreten soll, vorhanden. Mit dem erwachenden Selbstbewußtsein erscheint auch der wirkliche Wille, zunächst als Willkür, später als wahrhafte Freiheit." Die Freiheit des Willens ist nur als das eigne Werk des Menschen und seines Willens möglich. Sehr wahr sagt derselbe Verfasser (a. a. O., S. 33,): „Um wahrhaft frei zu sein muß der Wille den Inhalt nicht bloß durch Wahlacte aus der Sphäre der Unfreiheit in sich aufnehmen, sondern aus seinem eignen Wesen erzeugen, so daß Form und Inhalt dem Willen selbst angehören, und derselbe sich aus seinem eignen Wesen und

*) Aehnlich auch Köhler, Wiss. Abriß d. chr. Sk., I, S. 58.

durch dasselbe bestimmt." Womit auch Jul. Müller (a. a. O.) übereinstimmt: „Freiheit ist Macht aus sich zu werden." (II, S. 62.) „Frei ist ein Wesen soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt." (II, S. 187.). Es ist deshalb, um mit Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 219,) zu reden, „der Geist freier Wille, weil in ihm nichts ist, was nicht seine eigne, durch ihn gesetzte Bestimmung wäre." Auch unsre eignen Vordersätze führen uns nothwendig eben dahin. Wahrhaft frei ist nur was causa sui ist. Dieß kann das kreatürliche Wesen überhaupt — also auch der Mensch — eben als solches nicht vonvornherein, nicht unmittelbar, nicht von Natur sein, sondern es kann sich nur selbst dazu machen. Und durch den sittlichen Proceß (nämlich immer unter der Voraussetzung seiner Normalität) als Selbstvergeistigungsproceß macht sich der Mensch wirklich dazu. S. oben §. 103.

Anm. 2. Wenn nach Anleitung der bekannten Definition Spinoza's (Ethic., P. I, def. 7.) dasjenige Wesen als frei definirt zu werden pflegt, welches sich seiner eignen Natur gemäß selbst bestimmt: so muß nach der genauen Fassung des Begriffs der Natur vielmehr gesagt werden, frei sei ein Wesen, wenn es sich seinem eignen Begriff gemäß selbst bestimmt.

Anm. 3. Eine besondre Seite an der Freiheit, also keineswegs mit ihr identisch ist die Selbständigkeit. Von ihr kann erst in einem späteren Zusammenhange die Rede sein. S. unten §. 186.

Anm. 4. Vernunft und Freiheit werden auch gemeinhin als der Complex aller eigenthümlichen Vollkommenheiten des Menschen betrachtet.

§. 159. Diese beiden höheren Formen, zu denen in der Entwickelung der Persönlichkeit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich potenziren, Vernunft und Freiheit, sind als solche, mithin unmittelbar, nicht etwa bloß äußerlich geeinigt und an einander, sondern in einander und also wirklich oder innerlich Eins. Eine bloß unmittelbare (unvermittelte) und also nur äußere Einigung von zu einander gehörigen Bestimmtheiten kann innerhalb der Sphäre, in der wir uns hier befinden, überhaupt gar nicht

mehr vorkommen. Eine ſolche kann es nur vermöge eines Naturproceſſes geben, und ſie tritt daher nur innerhalb des Umfangs des Schöpfungsverlaufs auf, in welchem er Naturproceß iſt. Im Bereich des ſittlichen Proceſſes iſt ſie, da das Sittliche weſentlich ein Vermitteltes iſt, durch den Begriff deſſelben ſelbſt ausgeſchloſſen. Vernunft und Freiheit ſind nicht für ſich ſeiende kreatürliche Exiſtenzen, ſondern nur eigenthümliche Beſtimmtheiten oder Formen des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtthätigkeit. Sofern ſie nun die Producte des Sich gegenſeitig beſtimmens dieſer letzteren ſind, ſind dieſelben wirklich mit einander vermittelt, und alſo zu wirklicher und innerer Einheit in einander zuſammen gegangen. Sind aber in ihnen Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit wirklich und innerlich Eins: ſo müſſen auch ſie ſelbſt, die nur die vollendeten Formen dieſer ſind, wirklich und innerlich Eins ſein. Indem das Selbſtbewußtſein als vernünftiges mit der Selbſtthätigkeit und die Selbſtthätigkeit als freie mit dem Selbſtbewußtſein ſchlechthin zur Einheit vermittelt iſt, ſind auch Vernunft und Freiheit als ſolche oder unmittelbar ſchlechthin Eins. Als ſchlechthin vollendete gedacht congruiren beide ſchlechthin, und können ſie nur als ſchlechthin Eins gedacht werden *). Jede von beiden iſt in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich die andere. Die vollendete Vernunft iſt als abſolutes Denken unmittelbar zugleich abſolutes Setzen — weil ſie mit der Freiheit ſchlechthin Eins iſt; und die vollendete Freiheit iſt als abſolutes Setzen unmittelbar zugleich abſolutes Denken — weil ſie mit der Vernunft ſchlechthin Eins iſt. In dieſer ihrer abſoluten Einheit ſind nun aber Vernunft und Freiheit in concreto Geiſt, und zwar Geiſt unter der perſönlichen Beſtimmtheit, perſönlicher Geiſt. Denn die Vernunft einerſeits iſt das Ideelle, der Gedanke, nämlich als ſelbſt denkender oder der Gedanke unter der perſönlichen Beſtimmtheit, — und die Freiheit andrerſeits iſt das Reale, das Daſein (das Geſetzte), nämlich als ſelbſt ſetzendes oder das Daſein unter der perſönlichen Beſtimmtheit (ſ. §. 18); die abſolute Einheit beider iſt mithin abſolute Einheit des Ideellen und des Realen, d. i. Geiſt, — und zwar unter der perſönlichen Beſtimmtheit, alſo perſönlicher Geiſt. In ſeiner vollendeten Vernünftigkeit und Freiheit iſt dem-

*) Vgl. Braniß, Metaphyſik, S. 116 f.

nach das menschliche Einzelwesen schlechthin vergeistigt, und zwar durch sich selbst. Ebendamit ist nun aber auf dieser Stufe auch seine Persönlichkeit (die vonvornherein nur in einer Mehrheit von noch relativ aus einander fallenden Functionen in ihm vorhanden war,) thatsächlich, wie ihr Begriff es fordert, als absolute, d. h. absolut punktuelle Centralität und Einheit gegeben, und hiermit in sich selbst vollendet. Eben darum schließt sich aber auch hier der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums ab, indem er in eine schlechthin untheilbare Spitze ausläuft, — in der geistigen Persönlichkeit.

Anm. Es ergibt sich uns hier eine ungesuchte Probe der Richtigkeit der oben im ersten Abschnitt versuchten Exposition des Wesens des sittlichen Processes. Wenn wir dort als das wesentliche Ergebniß dieses letzteren die Vergeistigung des Menschen erkannten: so werden wir hier, durchaus unabhängig von den dortigen Bestimmungen und im Verlauf einer ganz anderen, von einem völlig verschiedenen Ausgangspunkt anhebenden Gedankenreihe, von Neuem genau auf dieselbe These geführt.

§. 160. Wegen des schon erörterten Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist die Vernünftigkeit und Freiheit wesentlich unmittelbar zugleich die Qualification des Menschen für das Sein Gottes (nämlich der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit) in ihm oder für seine Gemeinschaft mit Gott und diese selbst, die Qualification für ein positives Verhalten des Menschen zu Gott und Gottes zu ihm, kurz Heiligkeit. Ist die Vernünftigkeit und Freiheit die schlechthin vollendete, so ist sie wesentlich unmittelbar zugleich die Qualification zur absoluten Gemeinschaft mit Gott und diese selbst.

Anm. Eine andere Heiligkeit als die Vernünftigkeit und Freiheit gibt es nicht; ebenso gibt es aber auch keine andre Vernünftigkeit und Freiheit als eine heilige.

§. 161. Vernunft und Freiheit, wie sie aus dem Sich gegenseitig bestimmen von Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille hervorgehn, haben wieder jede von beiden zwei Momente, die natürlich an dem Selbstbewußtsein oder dem Verstande und der Selbstthätigkeit oder dem Willen auch schon vor der Vollendung ihrer Erhebung zur Vernunft und zur Freiheit

hervortreten, genau in demselben Maaße, in welchem dieselben bereits in dieser Potenzirung begriffen sind. Der Grund dieser Duplicität der Momente liegt in der Natur des Processes der Genesis beider, der Vernunft und der Freiheit. Dieser Proceß hat nämlich wesentlich zwei sich von einander sondernde Momente. Das nächste Moment desselben ist auf beiden Seiten, daß der bestimmt werdende Factor sich durch den bestimmenden bestimmen läßt, ihn in sich aufnimmt. In diesem Moment erscheint er daher nicht als er selbst, sondern unter der Bestimmtheit des ihn bestimmenden Factors, der sich in ihn reflectirt, — weshalb wir diese erste Form desselben die reflectirte oder die gefärbte nennen wollen. Aber dieses Sich bestimmen lassen des bestimmt werdenden Factors ist kein Aufgehoben werden desselben, sondern in seinem Bestimmt werden durch den andern Factor erhält er sich selbst gegen diesen, und kehrt daher aus demselben, eben dadurch, daß er ihn sich wirklich aneignet (assimilirt), wieder zu sich selbst zurück, und stellt sich wieder als er selbst her. Dieses ist das zweite Moment, in welchem er daher als er selbst erscheint, — weshalb wir diese zweite Form desselben die reine nennen wollen. Im Einzelnen stellt sich dieß näher so. Auf der einen Seite ist das durch die Selbstthätigkeit bestimmte Selbstbewußtsein oder der durch den Willen bestimmte Verstand die Vernunft. Das erste Moment in dieser ist der Natur der Sache nach, daß das Selbstbewußtsein (der Verstand) dem Impuls der Selbstthätigkeit (des Willens) sich öffnet, mithin, daß es diese selbst und ihre Function in sich aufnimmt und sich aneignet. Das Selbstbewußtsein (der Verstand) bethätigt sich also, es setzt sich (kraft der es bestimmenden Selbstthätigkeit) in Thätigkeit, in Bewegung, tritt aus sich selbst heraus, und richtet sich mit seinem Sinn auf sein Object, in dasselbe eingehend, um es zu untersuchen. Dieß geschieht (vermöge der Aufmerksamkeit, s. unten §. 164,) mittelst einer Analyse desselben. So ist das Selbstbewußtsein (der Verstand) das urtheilende. Die Vernunft ist somit nach ihrem ersten oder analytischen Moment oder in ihrer gefärbten Form das Urtheilen. Allein eben kraft dieser selbstbewußten Aufnahme oder Aneignung der es bestimmenden Selbstthätigkeit (Willens) erhebt sich das Selbstbewußtsein (der Verstand) wieder aus diesem seinem Bestimmtwerden, und stellt sich aus seiner Latenz wieder zu

seiner reinen Form, d. i. zu der des Bewußtseins her, oder vollzieht sich selbst wieder als Selbstbewußtsein. So aber ist es das begreifende. Zu diesem Begreifen bewegt sich das Urtheilen (mittelst des Schließens, welches nur eine höhere Potenz des Urtheilens ist,) aus sich selbst fort. Nach ihrem zweiten oder synthetischen Moment oder in ihrer reinen Form ist die Vernunft somit das Begreifen. Auf der andern Seite ist die durch das Selbstbewußtsein bestimmte Selbstthätigkeit oder der durch den Verstand bestimmte Wille die Freiheit. Das erste Moment in dieser ist ebenso der Natur der Sache nach, daß die Selbstthätigkeit (der Wille) dem Impuls des Selbstbewußtseins (des Verstandes) sich öffnet, mithin daß sie dieses selbst und seine Function in sich aufnimmt und sich aneignet. Die Selbstthätigkeit (der Wille) tritt also kraft des sie bestimmenden Selbstbewußtseins aus sich selbst heraus, schließt sich auf für das ihr vom Selbstbewußtsein vorgehaltene Object, richtet sich auf dasselbe mit ihrer Kraft, und ergreift es (vermöge der Anstrengung, s. unten, §. 164.). So ist die Selbstthätigkeit (der Wille) die sich entschließende. Die Freiheit ist somit nach ihrem ersten Moment oder in ihrer gefärbten Form die Entschließung. Allein eben kraft dieser selbstthätigen Aufnahme oder Aneignung des sie bestimmenden Selbstbewußtseins (Verstandes) erhebt sich die Selbstthätigkeit (der Wille) wieder aus diesem ihrem Bestimmtwerden, und stellt sich aus ihrer Latenz wieder zu ihrer reinen Form, d. i. zu der der Thätigkeit her, oder vollzieht sich selbst wieder als Selbstthätigkeit. So aber ist sie die thuende. Zu diesem Thun bewegt sich der Entschluß aus sich selbst fort. Nach ihrem zweiten Moment oder in ihrer reinen Form ist die Freiheit somit das Thun*). Auf beiden Seiten der Persönlichkeit können die beiden Formen, die gefärbte und die reine, nie schlechthin außer einander sein, weil dieß eine absolute Unkräftigkeit des bestimmt werdenden Factors, entweder dazu, sich bestimmen zu lassen, oder dazu, in seinem Sich bestimmen lassen sich selbst zu erhalten, (welches beides der Sache nach untrennbar ist,) voraussetzen würde, d. i. einen absoluten Defect desselben, — in welchem Falle dann der ganze Proceß überhaupt unmöglich wäre, und es

*) Das, was Braniß (Metaph., S. 93 f.) das „Vollbringen" nennt.

mithin zu keiner von beiden Formen kommen könnte. Die Vollkommenheit aber des Verhältnisses besteht darin, daß jede der beiden Formen unmittelbar in die andre umschlägt, einerseits das Urtheil in den Begriff und umgekehrt und andrerseits die Entschließung in die That und umgekehrt. Dieß nämlich ist die nothwendige Folge des absoluten Ineinanderseins des Selbstbewußtseins oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens, welches die Vollendung der Entwickelung der Persönlichkeit ist; denn bei ihm ist in jedem Moment auf Seiten des Selbstbewußtseins sowohl als der Selbstthätigkeit ein Impuls des einen Factors auf den andern gesetzt; dieser Fall findet aber auf der höchsten Stufe der Entwickelung der Persönlichkeit in dem menschlichen Individuum statt, auf der sein Selbstbewußtsein oder sein Verstand zur Vernunft und seine Selbstthätigkeit oder sein Wille zur Freiheit in vollendeter Weise potenzirt sind. Denn Vernunft und Freiheit sind in jedem Moment schlechthin in einander (§. 159.). Das absolute Ineinanderseín von Urtheil und Begriff ist eben die Vernunft, und das absolute Ineinanderseín von Entschluß und That ist eben die Freiheit.

Anm. 1. Nicht der Verstand als solcher also urtheilt und begreift, sondern der Verstand wie er in seiner Erhebung zur Vernunft begriffen ist, in vollendeter Weise die Vernunft. Rein als solcher stellt der Verstand nur vor. Das gleiche gilt auch von der Seite des Willens, von Entschließung und That.

Anm. 2. Grade in dem absoluten Ineinanderseín von Urtheil und Begriff besteht ja auch anerkanntermaßen die logische Vollkommenheit beider, der Urtheile und der Begriffe.

Anm. 3. Der Begriff ist innerhalb des Gebiets der (Verstandes-) Vorstellungen ganz dasselbe, was innerhalb des Gebiets der (Sinnen-) Wahrnehmungen die Anschauung (nach dem gangbaren Sprachgebrauch) ist. Beide sind die vollständige Zusammenfassung der vielen einzelnen Merkmale in die Einheit im Selbstbewußtsein, das einemal mit dem äußeren oder somatischen Sinne, das andremal mit dem inneren oder psychischen.

§. 162. Die Normalität des sittlichen Processes vorausgesetzt entwickeln sich im Individuum beide, das Selbstbewußt-

sein (der Verstand) und die Selbstthätigkeit (der Wille) — jenes zur Vernunft, diese zur Freiheit — gleichmäßig, und gehen mithin auch stätig gegenseitig immer vollständiger in einander ein.

§. 163. Von dem Beginn seiner sittlichen Entwickelung an sind dem Bisherigen zufolge in dem menschlichen Individuum die unmittelbar (von Natur) in ihm nur äußerlich verbundenen oder nur an einander seienden beiden Seiten seiner Persönlichkeit, Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille), nicht mehr schlechthin außer einander, sondern im Ineinandereingehen begriffen; bis zur Vollendung seiner sittlichen Entwickelung oder bis zu seiner sittlichen Vollendung hin aber sind in ihm beide immer nur relativ ineinander, und also auch immer noch relativ außereinander. Zwischen den beiden äußersten Punkten seiner sittlichen Entwickelungsreihe prävalirt daher auch in jedem einzelnen sittlichen Moment bestimmt entweder das Selbstbewußtsein oder die Selbstthätigkeit, und ist also jeder einzelne sittliche Moment a potiori bestimmt ein Moment entweder das Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit. Das gegenseitige Ineinandereingehen und Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit involvirt der Natur der Sache nach insbesondre auch ein gegenseitiges Ineinanderübergehn der §. 161. bezeichneten näheren Momente beider. Je geförderter die sittliche Entwickelung ist, desto vollständiger findet dasselbe statt.

§. 164. Das eben von dem Verhältniß zwischen dem Selbstbewußtsein und der Selbstthätigkeit überhaupt gesagte gilt auch von dem Verhältniß zwischen den besonderen Grundformen beider, unter denen allein sie in concreto vorkommen, von dem Verhältniß einmal zwischen der Empfindung und dem Triebe und das andremal zwischen dem Sinne und der Kraft. Von dem Beginn der sittlichen Entwickelung an gehen Empfindung und Trieb, indem sie immer nur miteinander gegeben sind, je länger desto mehr in einander ein durch gegenseitiges Ineinander übergehen, und ebenso Sinn und Kraft. Der Uebergang der Empfindung in den Trieb ist der Affect im weiteren Sinne des Worts (im Unterschiede von dem patholo-

gischen Affect, s. unten §. 180 ff.)*), — der Uebergang des Triebes in die Empfindung ist das Verlangen, unter seiner negativen Form das Grauen (der Schauder), — der Uebergang des Sinnes (der Sinnesfunction) in die Kraft (die Kraftäußerung) die Anstrengung — und der Uebergang der Kraft (der Kraftäußerung) in den Sinn (die Sinnesfunction) die Aufmerksamkeit **).

Anm. 1. Auch die somatischen (sinnlichen) Organe der Empfindung und des Sinnes einerseits und des Triebes und der Kraft andrerseits sind je länger desto vollständiger in einander.

Anm. 2. Wie die Anstrengung den Sinn und die Kraft zu ihren constitutiven Factoren hat, erhellt empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer Aufmerksamkeit (des Sinnes) verbunden ist, und sie andrerseits immer wesentlich in einem Arbeiten oder Machen (mit der Kraft) besteht. Ebenso erhellt von der Aufmerksamkeit das gleiche empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer Anstrengung (der Kraft) verbunden ist, und sie andrerseits immer wesentlich in einem Wahrnehmen (mit dem Sinne) besteht.

Anm. 3. Der Gegensatz des Affects ist die Apathie, der des Verlangens die Gleichgültigkeit, der der Anstrengung die Ruhe und der der Aufmerksamkeit die Zerstreuung.

§. 165. Da in der Empfindung und im Triebe die Persönlichkeit zur materiellen Natur im Abhängigkeitsverhältnisse steht (§. 154.), und sie mithin primitiv sinnliche und also als solche sittlich zu negiren und erst durch die Persönlichkeit zu bestimmen und unter ihre Potenz zu bringen, d. h. zu ethisiren sind (§. 150.): so gilt dasselbe auch von dem Affect

*) Man könnte auch füglich diesen Affect im weiteren Sinne des Worts die Gemüthsbewegung nennen. Nur lautet diese Benennung etwas zu allgemein.

**) Ueber die Aufmerksamkeit vgl. überhaupt auch Michelet, Anthropol. und Psychologie, S. 270—272.

und dem Verlangen, in welchen beide in einander übergehn. Der Uebergang der Empfindung als bloßer Empfindung (nicht als Gefühl) in den bloßen Trieb (nicht in die Begehrung) ist der sinnliche Affect oder die Wuth, und zwar theils unter der Form der Lust, theils unter der des Schmerzes. Ethisirt ist er der Uebergang der Empfindung als Gefühl in den Trieb als Begehrung, d. i. der sittliche oder geistige Affect oder die Gemüthserhebung (émotion), und zwar wenn die Empfindung die Form der Lust hat, das Entzücken, wenn sie die Form des Schmerzes hat, die Rührung. Ebenso der Uebergang des Triebes als bloßen Triebes (nicht als Begehrung) in die bloße Empfindung (nicht in das Gefühl) ist das sinnliche Verlangen oder die Begierde (vgl. oben §. 59.). Ethisirt ist er der Uebergang des Triebes als Begehrung in die Empfindung als Gefühl, d. i. das sittliche oder geistige Verlangen oder das Interesse.

Anm. 1. Der sinnliche Affect ist der Uebergang der Empfindung in einen nicht wirklich selbstthätigen Trieb (weshalb er sich auch mit dem pathologischen Affect so nahe berührt); das sinnliche Verlangen oder die Begierde ist der Uebergang des Triebes in eine nicht wirklich selbstbewußte Empfindung. Die Wuth (eben der sinnliche Affect) ist wesentlich gleich sehr beides, Wuth der Lust (bakchische Wuth) und Wuth des Schmerzes. Wir sprechen ebenmäßig von einer „wüthenden" (rasenden) Lust und von einem „wüthenden" Schmerze. Auch der Geschlechtsaffect kann unter die Form der Wuth fallen. Bei den Thieren ist dieß ein ganz gewöhnlicher Fall; aber auch bei den Menschen geschieht es so (furor uterinus). Daher die nahe Verwandtschaft der Wollust mit der Grausamkeit. Beide berühren sich in der Wuth als ihrem medius terminus.

Anm. 2. Rührung und Entzücken stehen unter einander in wesentlicher Correlation und Verwandtschaft. Die Rührung ist eben das unter der Form des Schmerzes, was das Entzücken unter der Form der Lust ist. Seine Vorstufe hat das Entzücken in der Bewunderung.

Anm. 3. Das Interesse definirt Drobisch (Emp. Psychol., S. 239) sehr treffend als die geistige Begierde.

Vgl. auch Kant, Krit. der Urtheilskraft, S. 44. (B. 7.), Grundleg. zur Methaph. der Sitten, S. 89. Anm. (B. 4.)

§. 166. Die Vollendung des Verhältnisses zwischen der Empfindung und dem Triebe sowohl als auch dem Sinne und der Kraft besteht in dem vollständigen Ineinandersein einmal der Empfindung und des Triebes und für's andre des Sinnes und der Kraft, so daß in beiden Paaren jedes der beiden Glieder des Verhältnisses eben kraft seiner eignen Wirksamkeit unmittelbar die volle Wirksamkeit des andern Gliedes hervorruft, und so unmittelbar vollständig in das andre umschlägt. Auf diesem Punkte fallen daher Affect und Verlangen auf der einen Seite und Anstrengung und Aufmerksamkeit auf der andern gänzlich weg. Dieses völlige Gleichgewicht zwischen Empfindung und Trieb einerseits und Sinn und Kraft andrerseits in ihrem vollständigen Ineinandersein ist aber, wie gesagt, in dem menschlichen Individuum durch die Vollendung seiner sittlichen Entwickelung in ihrer Normalität bedingt; empirisch kann es uns mithin nirgends gegeben sein, sondern immer nur eine Annäherung an dasselbe, die zugleich das Maaß der Annäherung an die (normale) sittliche Vollendung ist. Bis zu ihr hin findet in jedem menschlichen Einzelwesen auf jeder Stufe seiner sittlichen Entwickelung ein relatives (und je weiter seine sittliche Entwickelung, wenigstens als normale, noch zurück ist, ein desto größeres,) Vorwiegen statt theils, auf der individuellen Seite, entweder der Empfindung vor dem Triebe oder umgekehrt, theils, auf der universellen Seite, entweder des Sinnes vor der Kraft oder umgekehrt. Das approximative habituelle Ineinandersein von Empfindung und Trieb ist die Neigung*), die wegen der der Empfindung wesentlichen doppelten Form, der positiven und der negativen (Lust und Schmerz), wesentlich unter doppelter Gestalt, sowohl der positiven der eigentlichen Neigung als der negativen der Abneigung auftritt. Das approximative habituelle Ineinandersein von Sinn und Kraft ist das Vermö-

*) Mit dieser Begriffsbestimmung berührt sich die von Drobisch nahe, der (a. a. O., S. 233) die Neigungen als „subjective Dispositionen zu gewissen Begehrungen oder Verabscheuungen und diesen entsprechenden Handlungen" definirt.

gen. Jenachdem nun bei der Neigung und bei dem Vermögen in dem nur annäherungsweisen Gleichgewicht entweder der eine oder der andre der beiden constitutiven Factoren prävalirt, modifiziren sich beide auf verschiedene Weise näher. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein der Empfindung und des Triebes die Empfindung vor, so ist die Neigung die Stimmung, — wiegt darin der Trieb vor, so ist sie die Richtung. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein des Sinnes und der Kraft der Sinn vor, so ist das Vermögen das Wahrnehmungsvermögen, — wiegt darin die Kraft vor, so ist es das Einbildungsvermögen. Die Stimmungen schließen mithin die Richtungen relativ aus in dem Individuum und umgekehrt, und eben dieß gilt auch von dem Wahrnehmungsvermögen und dem Einbildungsvermögen in ihrem Verhältniß zu einander. In wem die Stimmungen entschieden hervortreten, in dem treten die Richtungen entschieden zurück, und umgekehrt, und wo das Wahrnehmungsvermögen eminent ist, da ist das Einbildungsvermögen schwächlich, und umgekehrt, immer den Fall der ausgesprochenen Annäherung an die Vollendung der sittlichen Entwickelung (s. §. 168.) ausdrücklich ausgenommen.

Anm. 1. Bei einer vorläufigen Anticipation wird es noch evidenter, warum sich die Neigung sowohl als das Vermögen grade in der angegebenen Weise dichotomisch in sich verzweigt. Beide beruhen nämlich auf dem relativen Ineinandersein eines erkennenden und eines bildenden Factors. Schlägt nun der erkennende Factor letztlich vor, so ist die Neigung eine erkennende (Stimmung) und das Vermögen ein erkennendes (Wahrnehmungsvermögen); schlägt hingegen der bildende Factor letztlich vor, so ist die Neigung eine bildende (Richtung) und das Vermögen ein bildendes (Einbildungsvermögen).

Anm. 2. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Begriffen von Neigung und Stimmung, wie sie im §. gegeben ist, findet sich in dem gemeinen Sprachgebrauch ganz wieder. Wir sagen: Zur Heiterkeit, zum Trübsinn, u. s. w., was lauter Stimmungen sind, geneigt sein.

Anm. 3. Das Wahrnehmungsvermögen und das Einbildungsvermögen sind hier beide in der weitesten Bedeutung zu nehmen. Namentlich bezeichnet das Einbildungsvermögen nicht etwa die Phantasie, sondern das allgemeinere Vermögen, dem diese untergeordnet ist. Empirisch kommen beide, das Wahrnehmungsvermögen und das Einbildungsvermögen, nie rein als solche vor, sondern immer nur unter näheren Modificationen. Unter welchen und weshalb s. unten §. 221.

§. 167. Da in dem menschlichen Individuum auch das bloß annäherungsweise Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit erst das Product seiner sittlichen Entwickelung ist: so sind die Neigungen und die Vermögen sittliche Vollkommenheiten, — wie denn auch beide weder angeboren werden noch durch die bloße Naturentwickelung entstehn können, sondern sich ganz allmälig bilden und genau nach Maaßgabe der Richtung, welche die sittliche Entwickelung des Individuums nimmt.

Anm. In dem frühsten Stadium der Entwickelung des Menschen zeigen sich die Neigungen noch nicht. Erst nachdem ihnen die Empfindungen und die Triebe, aus denen sie coalesciren, längst vorangegangen sind, kommen sie zum Vorschein. Nur sofern die Neigungen aus den eigenthümlich bestimmten Empfindungen und Trieben, welche allerdings angeboren werden, entspringen, darf man von angebornen Neigungen reden. Ganz das gleiche ist auch von den Vermögen zu sagen und von ihrem Verhältniß zu den Sinnen und den Kräften.

§. 168. Je weiter die sittliche Entwickelung, als normale, fortschreitet, und je vollständiger mithin Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit und näher einmal Empfindung und Trieb und das andremal Sinn und Kraft in einander sind, desto mehr tritt auch in diesem ihrem Ineinandersein das Vorwiegen des einen Factors vor dem andern zurück. Mit dem Fortschritt der normalen sittlichen Entwickelung verschwindet daher das Auseinanderfallen der Neigung in Stimmung und Richtung und des Vermögens in Wahrnehmungsvermögen und Einbildungsvermögen immer mehr. Die sittliche Vollkommenheit in dieser Beziehung ist, daß die Stimmung möglichst unmittelbar zugleich

Richtung ist und umgekehrt, und das Wahrnehmungsvermögen möglichst unmittelbar zugleich Einbildungsvermögen und umgekehrt. In vollständiger Weise kann es aber dahin erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt kommen.

§. 169. Da, weil die beiden constitutiven Factoren der Neigung, Empfindung und Trieb, auf der individuellen, die beiden constitutiven Factoren des Vermögens, Sinn und Kraft, aber auf der universellen Seite liegen, die Neigung der Individualität und das Vermögen der universellen Humanität angehört, — Individualität und universelle Humanität aber in dem menschlichen Individuum mit dem Fortgange seiner normalen sittlichen Entwickelung immer vollständiger in einander eingehen: so kommt in ihm in demselben Maaße, in welchem diese sittliche Entwickelung vorschreitet, auch ein immer vollständigeres Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen zustande. Dieß innige Sich durchdringen und Verwachsen beider ist eine sittliche Vollkommenheit. Seine absolute Vollständigkeit kann es erst mit der Vollendung des sittlichen Processes selbst erreichen.

§. 170. Da es wesentlich zur sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens gehört, daß in ihm Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit als sittlich, und zwar in normaler Weise, entwickelte immer inniger in einander eingehen, und ebenso Individualität und universelle Humanität: so liegt in dem stätig wachsenden Sich gegenseitig durchdringen theils in den Neigungen der Stimmungen und der Richtungen und in den Vermögen des Wahrnehmungsvermögens und des Einbildungsvermögens, theils der Neigungen und der Vermögen selbst ein Kriterium der Lebendigkeit der Sittlichkeit des menschlichen Einzelwesens, weil eine unzweideutige Erweisung der wirklichen Thatsächlichkeit einer normalen sittlichen Entwickelung in ihm. Dasselbe gilt auch in Ansehung der Frömmigkeit.

V. Das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zur äußeren materiellen Natur und zu seiner Außenwelt überhaupt.

§. 171. Vermöge seiner eignen materiellen Natur steht das menschliche Einzelwesen wesentlich auch zu der ihm äuße-

ren irdischen materiellen Natur im Verhältniß. Denn es ist in ihm seine Persönlichkeit schon ursprünglich vermöge ihrer unmittelbaren Einigung mit ihrer eignen materiellen Natur, da diese nur ein organischer Theil der irdischen materiellen Natur auffer ihr und in Ansehung ihres Seins (ihrer Erhaltung) schlechthin durch diese bedingt ist, mittelbar mit dem Ganzen der irdischen materiellen Natur geeinigt.

§. 172. Auch diese äußere materielle Natur ist dem menschlichen Einzelwesen als Object für die Function seiner Persönlichkeit auf sie gegeben. Und zwar als Object der auf sie zu richtenden sittlichen Function. Auch sie hat es vermöge seiner Persönlichkeit der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen. Denn von Natur steht das menschliche Einzelwesen mit seiner Persönlichkeit auch der äußeren materiellen Natur gegenüber in einem Verhältniß der Abhängigkeit von ihr und der Zugehörigkeit an sie, welches dem Begriff der Persönlichkeit widerspricht, und deshalb (sittlich) von ihm aufgehoben und in sein Gegentheil umgeformt werden muß. In concreto ist dem Obigen (Abschnitt 1.) zufolge diese Zueignung der äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit eine Vergeistigung jener an dieser. (Sie erfolgt vonseiten der menschlichen Persönlichkeit näher einerseits mittelst des Selbstbewußtseins durch ein Die äußere materielle Natur erkennen, andrerseits mittelst der Selbstthätigkeit durch ein Dieselbe sich anbilden. S. unten Abschnitt 3.) Die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen sittlichen Umgestaltung des Verhältnisses des menschlichen Individuums zur äußeren irdischen materiellen Natur sind auf beiden Seiten vollständig gegeben, aufseiten des menschlichen Individuums und aufseiten der äußeren materiellen Natur. Denn was die letztere angeht, so muß sie vermöge ihres Organisirtseins durch das persönliche schöpferische Princip (die göttliche Persönlichkeit, s. §. 43.) zur Empfänglichkeit für die Einwirkung der Persönlichkeit prädisponirt sein, und es muß deshalb die Function der menschlichen Persönlichkeit auf sie als eine wirksame und erfolgreiche gedacht werden. Das menschliche Individuum aber anlangend, so besitzt dieses schon von Natur an seinem materiellen Naturorganismus, der in ihm mit seiner Persönlichkeit unmittelbar geeinigt ist, ein geeignetes Organ für die Function dieser

letzteren auch auf die äußere materielle Natur. Vermöge seines Sinnes und seiner Kraft ist ihm die Möglichkeit einer sie bestimmenden Einwirkung auf dieselbe mit seiner Persönlichkeit gegeben. Durch die Empfindung und den Trieb aber wird es ausdrücklich sollicitirt, die Function seiner Persönlichkeit in der Weise eines Sie sich zueignens auf sie zu richten; und so wird für dasselbe jene Möglichkeit sogar unmittelbar zur Nothwendigkeit.

§. 173. Für diesen Proceß der Zueignung der äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit gibt es keine andre Grenze als die des Umfangs der irdischen äußeren materiellen Natur selbst, indem jeder neu der Persönlichkeit zugeeignete Theil dieser sofort selbst wieder Mittel und Organ wird für eine weitere Zueignung derselben. Die vollendete Zueignung auch der äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit mittelst des sittlichen Processes ist ihre vollständige Vergeistigung *an der menschlichen Persönlichkeit*, mithin zugleich ihre vollständige Aufhebung *als äußere*. (Vgl. unten §. 210. 467. 601.)

Anm. 1. Wir treffen hier mit einem Grundgedanken **Fichte's** zusammen. „Die Selbständigkeit," — schreibt er (Sittenlehre, S. 293) — „unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Causalität, geschieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck." Vgl. auch **Romang**, Syst. der natürl. Religionslehre, S. 510.

Anm. 2. Auf dem im §. hervorgehobenen Moment beruht die Unabhängigkeit des Menschen von der irdischen äußeren Natur, namentlich seine Macht, sich überall auf dem Erdboden einzuwohnen, eine Macht, die dem Thiere abgeht. Vgl. auch **Rosenkranz**, Psychologie, S. 19 f. Sehr wahr

sagt Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 163,), die Gewalt über die Naturnothwendigkeit in seinem Leibe mache den Menschen zum Herrn der Schöpfung.

Anm. 3. Erst nachdem sie in den Besitz und Dienst des Menschen (der Menschheit) tritt, dient die äußere irdische Natur auch wirklich Gott und seinem Zweck, der sich eben erst in dem (vollendeten) Menschen wirklich vollbringt.

§. 174. Auch das Verhältniß der menschlichen Einzelwesen zu einander ist ein Verhältniß derselben unmittelbar zur äußeren materiellen Natur; denn die Einwirkung der Persönlichkeit des Einen auf die Persönlichkeit des Andern ist für Jeden schlechterdings vermittelt durch eine Einwirkung auf die für ihn äußere materielle Natur des Andern mittelst seiner eignen materiellen Natur. Eine unmittelbare Einwirkung der Persönlichkeit auf die Persönlichkeit kann es nicht geben. Wie die Persönlichkeit überhaupt nur mittelst ihrer Natur wirken kann, so kann sie es auch auf die Persönlichkeiten und überhaupt die Personen außer ihr nur mittelst derselben. Ein Verhältniß verschiedener Personen zu einander gibt es also immer nur durch die Vermittelung der Naturseiten beider Theile.

Anm. Auch unter den vollendeten Geistern gibt es keine andre Einwirkung des einen auf den andern als mittelst der (geistigen) Natur des einen auf die (geistige) Natur des andern. Vgl. unten §. 474.

§. 175. Von der äußeren Natur in diesem weitesten Umfange, mithin überhaupt von seiner gesammten Aussenwelt wird das menschliche Einzelwesen continuirlich affizirt, und so verhält es sich zu ihr leidentlich. Allein da dieses sein Vonaussenher affizirt werden wesentlich ein Persönlich oder in seiner Persönlichkeit affizirt werden ist, der Persönlichkeit aber wesentlich die Macht der Selbstbestimmung eignet, so ist sein Vonaussenher affizirt werden unmittelbar zugleich eine Sollicitation seiner Selbstbestimmung, und mithin in demselben allemal zugleich ein Sich selbst bestimmen mitgesetzt, welches dann entweder eine positive oder eine negative Richtung nehmen, also entweder Affirmation oder Negation, d. i. Reaction sein kann. Indem so das menschliche Einzelwesen in seinem Afficirtwerden von der Aussenwelt zugleich sich selbst bestimmt, verhält es sich

in seinem leidentlichen Verhältniß zu dieser nicht rein leidentlich (auch nicht sofern es gegen ihre Affectionen nicht reagirt, sondern sie affirmirt,), sondern es bestimmt sich selbst in seinem Von ihr bestimmt werden, d. h. es läßt sich selbst von ihr bestimmen. So als durch seine eigne Selbstbestimmung gesetztes ist sein Durch die Aussenwelt bestimmt werden wesentlich activ bestimmte Passivität, d. h. Receptivität. Der Mensch verhält sich demnach zu seiner Aussenwelt nicht (wie das bloße Thier) passiv, sondern receptiv. Er leidet von ihr, aber nur so, daß er in diesem seinem Von ihr leiden zugleich in Beziehung auf sie handelt. Eben deshalb aber steht er auch nicht unter ihrer Gewalt, sondern kann auch von sich selbst aus auf sie wirken, d. h. sich ihr gegenüber auch spontan verhalten. Sein Verhältniß zu ihr ist ein Verhältniß einerseits der Receptivität und andrerseits der Spontaneität.

§. 176. Näher beruht dieses Mitgesetztsein seiner Selbstbestimmung in jedem Afficirtsein des menschlichen Einzelwesens von aussenher darauf, daß in ihm von dem Beginn seiner sittlichen Entwicklung an allezeit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in irgend einem Maaße in einander gesetzt sind (§. 163). Vgl. oben §. 75. Die Affection seiner Persönlichkeit von seiner Aussenwelt trifft nämlich unmittelbar sein Selbstbewußtsein (und zwar näher als Empfindung). Indem nun aber in diesem immer irgend ein Maaß von Selbstthätigkeit mitgesetzt ist, verhält sich vermöge dieses die menschliche Persönlichkeit unmittelbar zugleich activ gegen die ihr widerfahrende Affection; und eben hiermit bestimmt sie sich selbst in ihrem Verhältniß zu dieser. Die menschliche Persönlichkeit ist demzufolge für ihre Aussenwelt nur durch die Vermittelung des Selbstbewußtseins affizirbar, und alle receptiven menschlichen Zustände sind unmittelbar und zunächst Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins.

§. 177. Da Receptivität und Spontaneität auf dem Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit beruhen, so sind sie beide, je vollständiger dieses ist, desto vollkräftiger (energischer), und rufen einander gegenseitig desto wirksamer hervor. Die sittliche Vollkommenheit besteht in dieser Beziehung darin, daß Receptivität und Spontaneität auf absolute, d. h. auf schlechthin unmittelbare und vollständige Weise gegenseitig

in einander umschlagen. Da übrigens dieses Gegenseitig in einander übergehn beider durch das Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit bedingt ist, so daß das Maaß dieses letzteren zugleich das Maaß jenes ersteren ist: so kann jene Vollendung erst zugleich mit der vollendeten sittlichen Entwicklung des Individuums eintreten. Das Maaß der sittlichen Entwickelung, nämlich der normalen, ist auch das Maaß der Leichtigkeit und der Sicherheit des gegenseitigen In einander umschlagens der Receptivität und der Spontaneität.

§. 178. Eben auf diesem Gegenseitig in einander umschlagen der Receptivität und der Spontaneität in dem menschlichen Einzelwesen beruht, so lange es noch ein materielles ist, seine Selbsterhaltung, und überhaupt, auch sofern es schon ein geistiges ist, seine Lebendigkeit. Empfangen und Geben, Aufnehmen und Aus sich heraus setzen, eine Bewegung nach innen und eine Bewegung nach außen sind die beiden unablöslich zusammengehörigen Hälften alles Lebens.

Anm. 1. Grade so wie bei dem lebendigen Wesen rein als solchem, dem Thiere (dem nur Bewußtsein eignet, nicht Selbstbewußtsein, und mithin auch nur Thätigkeit, nicht Selbstthätigkeit,) seine Lebendigkeit auf dem Gegenseitig in einander umschlagen von (bloßer) Passivität und Activität in seinem Verhältniß zur Außenwelt, namentlich der äußeren materiellen Natur, beruht.

Anm. 2. Das absolute Zurücktreten der Activität im Thiere gegen die Passivität in seinem Verhältniß zur äußeren materiellen Natur ist der Schlaf, der deshalb beim Menschen nur seinem thierischen Leben als solchem angehört und ganz außerhalb des Umfangs des wirklich sittlichen Zustands liegt. Im Schlafe ist nur ein Minimum von Activität gesetzt in dem animalischen Einzelwesen. Ein solches Minimum aber allerdings. Der Zustand absoluter Passivität in dem angegebenen Verhältniß wäre unmittelbar das Aufgehoben sein des Lebens selbst, der Tod. Es giebt daher keinen absoluten Schlaf. Im Schlaf sinkt das Thier vorübergehend wieder in die Pflanze, in den Vegetationsproceß zurück, um aus der allgemeinen (materiellen) Natur wieder Stoffe des Daseins an sich zu

ziehn, die es durch seinen eigenthümlichen animalischen Lebensproceß continuirlich consumirt. Der thierische Lebensproceß ist nämlich ein stätiges Aufheben der Materie an dem Thiere, ein Sie, das Reale, ideell setzen, das jedoch erst im Menschen wirklich gelingt, sofern erst in diesem das Aufheben der Materie es zu einem wirklichen Sie ideell setzen bringt. Im Schlaf versenkt sich deshalb das animalische Einzelwesen wieder zurück in den allgemeinen Naturproceß, um sich aus ihm zu nähren und wiederherzustellen. Denn in sich selbst hat es noch kein Princip des Daseins, weil es nämlich noch nicht wirklicher Geist ist. Der zeitweise Schlaf gehört so wesentlich (wie die Nahrung) mit zum Assimilationsproceß (s. unten §. 218.), und ist so lange für jedes animalische Einzelwesen Bedingung seiner Lebenserhaltung, als dasselbe noch nicht wirklicher Geist geworden ist. Die Pflanze schläft fortwährend, wie auch das Thier im Mutterschooß und in der allererstesten Zeit nach der Geburt.

§. 179. Unverhältnißmäßig (übermäßig) deprimirte Receptivität (mit dem Selbstbewußtsein) ist Stumpfsinn, unverhältnißmäßig (übermäßig) exaltirte (irritirte) Leichtsinn (Zerstreutheit), unverhältnißmäßig (übermäßig) deprimirte Spontaneität (mit der Srlbstthätigkeit) ist Trägheit, unverhältnißmäßig (übermäßig) exaltirte (irritirte) Heftigkeit (Hastigkeit). Daher eignet der Stumpfsinn dem melancholischen Temperamente, der Leichtsinn dem sanguinischen, die Trägheit dem phlegmatischen und die Heftigkeit dem cholerischen.

§. 180. Zwischen der Kräftigkeit der menschlichen Persönlichkeit und der Stärke des von außenher auf dieselbe geschehenden Eindrucks kann ein solches Mißverhältniß stattfinden, daß das Selbstbewußtsein, welches zunächst von demselben affizirt wird, sich in Beziehung auf ihn nicht wahrhaft als Selbstbewußtsein zu vollziehn vermag, sondern nur als (relativ) selbstloses bloßes Bewußtsein. Der Mensch befindet sich dann eben damit nicht in einem Zustande wirklicher Receptivität, sondern in einem Zustande (relativ) bloßer, reiner Leidentlichkeit, und der empfangene äußere Eindruck kann eben deshalb auch keinen Zustand der Spontaneität in ihm hervorrufen. Dieser Zustand ist der patholo-

gische Affect*), sehr bezeichnend so genannt, weil in ihm der Mensch nur afficirt ist, ohne in dieser Affection sich selbst zu bestimmen. In ihm ist er daher, weil sein Bewußtsein nicht als wirkliches Selbstbewußtsein zustande kommt, „außer sich," „von sich selbst" („von Sinnen"), und er verhält sich in ihm, weil seiner selbst nicht wahrhaft sich bewußt, auch (relativ) willenlos. Die Persönlichkeit kommt in ihm (relativ) nicht mehr psychologisch zustande, und der Mensch sinkt so momentan auf die Stufe der bloßen Animalität zurück.

Anm. 1. Im höchsten pathologischen Affect ist die Selbstthätigkeit des Menschen völlig gelähmt. Auch der willkürliche Gebrauch seines sinnlichen Organismus gebricht ihm. In diesem Zustande thut er gar nichts, sondern er erblaßt, erstarrt, zittert, knirscht, schäumt, — lauter Aeußerungen davon, daß in ihm die Selbstthätigkeit, durch eine ihm fremde Gewalt niedergehalten, sich nicht vollziehen kann. „Im höchsten Grade der Affecte" — schreibt D. Tiedemann (Handb. der Psychologie, herausg. von L. Wachler, Leipz. 1804, S. 182,) — „erfolgt aus dem zu großen Zuströmen der Vorstellungen und ihrer zu großen Schnelligkeit (?) eine Betäubung, in welcher alles klare Bewußtsein schwindet, weswegen alle Affecte des höchsten Grades stumm sind." Vgl. auch Rosenkranz, Psychologie, S. 352. Daher die Leib und Seele zerrüttenden Wirkungen des pathologischen Affects. Der pathologische Affect ist allemal ein flüchtig vorübergehender, wenn gleich sich oft wiederholender Zustand. Vgl. Drobisch, Empir. Psychol., S. 240. f.

Anm. 2. In mancher Beziehung steht der Zustand der Gemüthserhebung oder des geistigen Affects, der Zustand der Entzückungen und der Rührungen (s. oben §. 165.) dem des pathologischen Affects sehr ähnlich, besonders weil er ebenso ein unfreiwilliger ist wie dieser. Indem bei diesen Gemüthserhebungen die sinnliche Seite des Selbstbewußtseins mo-

*) Vgl. überhaupt Reinhard, Moral, I, S. 351—361. Auch hier werden jedoch der pathologische Affect und der Affect im weiteren Sinne oder die Gemüthsbewegung (§. 164. 165.) durchgängig mit einander vermengt, ja auch eigentliche Untugenden mit unter die Affecte gezählt.

mentan ganz gegen die (schon sittlich gewordene) geistige zurückweicht, und so der sinnliche Hintergrund unsrer Persönlichkeit für unser Bewußtsein vorübergehend ganz abbleicht, erscheinen sie uns gleichfalls als Momente des Außer uns seins. Allein dieß Außer uns sein ist nur ein (nämlich approximativ) Außer unserm materiellen (beseelten) Leibe sein (vgl. 2. Cor. 12, 2—4), und als solches grade das rechte Bei uns selbst sein. Bei diesen Erhebungen, zu denen namentlich auch die andächtige Anbetung (s. unten §. 236.) gehört, ist die Selbstthätigkeit nicht etwa gehemmt, sondern grade auf das lebendigste erregt, wie denn auch ihre sinnlich-physischen Wirkungen die wohlthätigsten sind. Sie sind ein erquickendes Aufathmen des Individuums in dem reinen Aether des Geistes, in dem Elemente der Persönlichkeit, wie sie in ihrer vollen Freiheit von der Gewalt der Materie, die rein geistige ist, — ein Aufflug über unsre gegenwärtige noch zugleich animalische Daseinsstufe hinaus. Eben deshalb treten solche Zustände desto leichter und häufiger ein, je mehr bereits, infolge der vorgeschrittenen Vergeistigung des Individuums, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit überhaupt von den sinnlich-organischen Functionen unabhängig geworden, und je consistenter sie somit in sich selbst geworden sind. Auch hierin sind die Gemüthserhebungen das grade Widerspiel des pathologischen Affects. S. unten §. 185.

§. 181. Das Mißverhältniß, auf welchem der pathologische Affect beruht, kann seine Ursache haben theils in einer abnormen sei es nun Schwäche oder Stärke einer der beiden Seiten der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrem Verhältniß zu einander, auf einem entschiedenen Mangel des Gleichgewichts zwischen beiden, also in einer Temperamentsbeschaffenheit des Individuums, theils in der Unverhältnißmäßigkeit der Gewalt des äußeren Eindrucks an und für sich, theils endlich in beidem zusammen.

§. 182. Das bei diesem Mißverhältniß (wie es auch immer causirt sein möge,) eintretende Betäubtwerden des Selbstbewußtseins kann auf zwei entgegengesetzte Weisen erfolgen. Der äußere Eindruck bewirkt nämlich vermöge seiner für die Stärke

des Selbstbewußtseins unverhältnißmäßigen Gewalt nach Maaßgabe seiner qualitativen Beschaffenheit entweder eine unverhältnißmäßige Depression oder eine unverhältnißmäßige Exaltation (Irritation, Agitation) der sinnlich organischen Functionen. In jenem Falle kommt es wegen der abnormen Schwäche der psychischen Functionen, in diesem Falle wegen der abnormen Gewaltsamkeit derselben zu keinem wirklich selbstbewußten Bewußtsein, und mithin auch zu keiner wirklichen Selbstthätigkeit. Ist nun der äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Functionen unverhältnißmäßig deprimirender, so ist der durch ihn hervorgerufene pathologische Affect der asthenische, die Furcht, in ihrer höchsten Steigerung der Schreck, — ist jener äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Functionen unverhältnißmäßig exaltirender (irritirender, agitirender), so ist der pathologische Affect der sthenische, der Jähzorn. Ist das Selbstbewußtsein in dem Maaß deprimirt, daß es, weil es nicht wirkliches Selbstbewußtsein ist, die Selbstthätigkeit nicht kräftig zu sollicitiren vermag, so entsteht die Furcht, — ist es in dem Maaße exaltirt (irritirt), daß die durch dasselbe sollicitirte Thätigkeit, indem sie, weil es nicht wirkliches Selbstbewußtsein ist, in übermäßiger Stärke aufgeregt wird, nicht wirklich als Selbstthätigkeit aufzukommen vermag, so entsteht der Jähzorn. Furcht und Jähzorn mit ihren manichfachen Abschattirungen erschöpfen die wesentlichen Formen des pathologischen Affects.

Anm. 1. Was man sonst noch unter die pathologischen Affecte zu rechnen pflegt, gehört nicht hierher, sondern theils entweder unter die sinnlichen Affecte oder unter die Gemüthserhebungen (§. 165.), theils unter die Gefühle. Freude und Schmerz sind einfache Gefühle, die allerdings in geistige Affecte, in Gemüthserhebungen, Entzückungen und Rührungen, übergehen können. Eine solche Rührung ist z. B. das Mitgefühl. Nimmermehr aber ist es ein pathologischer Affect, außer etwa in dem eigenthümlichen mütterlichen Mitgefühl, sofern es noch ein instinctartiges ist. Nie betäubt das Mitgefühl das Selbstbewußtsein, nie lähmt es die Selbstthätigkeit. Seine Wirkung ist vielmehr die grade entgegengesetzte.

Anm. 2. Eine unverhältnißmaßige Exaltation der sinnlich organischen Functionen findet z. B. handgreiflicherweise in der

in der Trunkenheit statt, mit der deshalb der pathologische Affect des Jähzorns Hand in Hand geht.

Anm. 3. Modificationen der Furcht sind Kummer, Sorge u. s. f. Auch die Hypochondrie gehört hierher. Auch bei ihr stehen die Energie des Selbstbewußtseins und die Stärke der äußeren Eindrücke nicht in dem entsprechenden Verhältniße. Die Schuld liegt aber bei ihr nicht an diesen letzteren, sondern an dem ersteren, und zwar infolge einer habituellen Asthenie und Atonie der es vermittelnden sinnlich organischen Functionen. Daher den Hypochonder alles und jedes in eine furchtvolle Mißstimmung versetzt. Eine Modification des Jähzorns, und zwar eine abgeschwächte, ist der Aerger. Der Jähzorn ist übrigens nicht mit dem Zorn zu verwechseln, über welchen s. §. 258.

§. 183. Sofern der pathologische Affect auf einer abnormen sei es Schwäche oder Stärke des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrem Verhältniß zu einander beruht, kann er im Temperament gegründet sein, und stehen die verschiedenen wesentlichen Formen desselben in einem spezifischen Verhältniß zu den einzelnen Temperamenten. Sofern die pathologischen Affecte mit durch die unverhältnißmäßige sei es Schlaffheit oder Reizbarkeit der einen oder der andern Seite der Persönlichkeit causirt sind, sind die Temperamente die natürliche Anlage zu ihnen. Da bei der Melancholie schon eine natürliche, sinnlich organisch causirte Depression des Selbstbewußtseins stattfindet, so daß dieses leicht so tief herabgedrückt werden kann, daß es nicht mehr vermag, sich als wirkliches Selbstbewußtsein zu vollziehen und die Selbstthätigkeit aufzuwecken: so ist sie vorzugsweise zur Furcht prädisponirt; und da bei dem cholerischen Temperament schon eine natürliche, sinnlich organisch causirte Exaltation (Irritirtheit) der Selbstthätigkeit stattfindet, so daß dieselbe also leicht so hoch gesteigert werden kann, daß sie ihrer selbst nicht mehr mächtig bleibt und aufhört Selbstthätigkeit zu sein: so ist es vorzugsweise zum Jähzorn prädisponirt. Umgekehrt, da bei dem Sanguiniker bereits eine natürliche, sinnlich organisch causirte Exaltation (Irritirtheit, Agitation) des Selbstbewußtseins stattfindet: so kann dieses bei ihm nicht leicht so tief herabgedrückt werden, daß es sich in ihm nicht als wirkliches Selbstbewußtsein zu vollziehn vermöchte und die Selbstthätigkeit in ihm

nicht aufkommen ließe, und er ist deshalb entschieden zur Furchtlosigkeit prädisponirt („sanguinische Hoffnung"); und da bei dem Phlegmatiker bereits eine natürliche, sinnlich organisch causirte Depression der Selbstthätigkeit stattfindet: so kann diese bei ihm nicht leicht durch ein unverhältnißmäßig exaltirtes Selbstbewußtsein so übermäßig exaltirt (irritirt, agitirt) werden, daß sie sich nicht als wirkliche Selbstthätigkeit zu vollziehen vermöchte, und so ist er entschieden indisponirt für den Jähzorn („das indolente, geduldige, ruhige Phlegma").

§. 184. Sofern so Furcht und Jähzorn Temperamentsaffecte sind, sind sie sittlich überwindlich durch die Bildung (s. oben §. 137.). In dieser ihrer Ethisirung sind sie jene die Scheu, diese die Entrüstung (die Indignation, der gewöhnlich sogenannte edle Zorn). Als diese haben sie den Character der Unfreiwilligkeit abgelegt. Auch Scheu und Entrüstung sind bestimmt mit sinnliche Affectionen, aber die sinnliche Empfindung und der sinnliche Trieb stehen bei ihnen ebenso bestimmt unter der Potenz der Persönlichkeit, näher des Sinnes, und zwar des Verstandessinnes, und der Kraft, und zwar der Willenskraft. Sie sind nicht blind und ihrer selbst unmächtig wie Furcht und Jähzorn.

§. 185. Bei der §. 180. f. angegebenen Causalität des pathologischen Affects liegt es in der Natur der Sache selbst, daß je energischer in dem menschlichen Individuum die Persönlichkeit wird durch die fortschreitende sittliche Entwickelung, oder — worin eben in concreto diese Erstarkung besteht, — je weiter der Vergeistigungsproceß in demselben vorschreitet, je mehr mithin das Leben seiner Persönlichkeit von den Functionen seines materiellen Naturorganismus unabhängig wird, und je mehr sie in einem immer vollständiger ausgebildeten geistigen Naturorganismus ihre selbständige Consistenz gewinnt, es auch desto freier wird von den pathologischen Affecten, und dieselben desto vollständiger und sicherer beherrscht. Je roher dagegen das menschliche Einzelwesen sittlich ist, desto mehr steht es unter der Herrschaft derselben. So lange jedoch seine sittliche Entwickelung noch nicht schlechthin vollendet ist, liegt es für Jeden innerhalb der Möglichkeit, daß im einzelnen Falle zu dem jedesmal gegebenen Grade der Kräftigkeit seiner Persönlichkeit unverhältnißmäßig starke äußere Eindrücke ihn affiziren, und er so momentan in pathologischen Affect versetzt wird.

Auch bei völlig normaler sittlicher Entwickelung kann daher ein momentaner Zustand pathologischen Affects eintreten.

Anm. Dieß letztere liegt auch im Leben des Erlösers in manchen Daten zu Tage, wie außer der Scene in Gethsemane und Joh. 12, 27 (wobei jedoch noch eine eigenthümliche Causalität mit in's Spiel kommt, s. §. 552,) Luc. 12, 50, vielleicht auch Joh. 11, 33. 38.

§. 186. Die sittliche Aufgabe für das menschliche Einzelwesen in seinem Verhältniß zu seiner Aussenwelt ist die Erreichung seiner vollen Selbständigkeit gegen dieselbe. Diese Selbständigkeit ist eine besondre Seite an der Freiheit und deshalb mit dieser unmittelbar zugleich gegeben. Sie ist die Macht der Selbstbestimmung, in ihrer Vollendung die Freiheit, des persönlichen Wesens in seinem Verhältniß zu dem für es äußeren Sein, vor allem zu andern Personen, aber nicht ausschließlich zu ihnen. Ein Afficirtwerden des persönlichen Einzelwesens von seiner Aussenwelt schließt seine Selbständigkeit so wenig aus, daß vielmehr ohne dasselbe die Rede von ihr eine müßige sein würde; sie besteht nur darin, daß sein Durch sein Andres affizirt werden nicht schon an sich selbst und also mit Nothwendigkeit zugleich ein Durch dasselbe determinirt werden ist. Da in dem Begriff der Endlichkeit die Beschränktheit und die Abhängigkeit schon mitliegt, so kann das menschliche Einzelwesen (wie jedes kreatürliche überhaupt) seine vollständige Selbständigkeit nur dadurch erringen, daß es an seiner gesammten Aussenwelt, sofern sie nicht selbst (wie dieß von der Materie in ihrem ganzen Umfange gilt,) sittlich aufzuheben ist, jede sie von ihm scheidende Schranke aufhebt, und damit vollständig in dieselbe eingeht. Das sittlich nicht aufzuhebende innerhalb der kreatürlichen und endlichen Aussenwelt sind allein die Einzelpersonen. Ihnen gegenüber kann das menschliche Individuum nur dadurch absolut selbständig sein, daß es selbst in ihnen ist, wodurch sie aufhören, für dasselbe ein äußeres und fremdes zu sein. In ihnen schlechthin bei sich selbst seiend ist es schlechthin selbständig. Das heißt es ist selbständig durch die Liebe (vgl. unten §. 252 ff.), und nur durch absolute Liebe kann es absolut selbständig sein. Und ebenso ist's auch bewandt was sein Verhältniß zu Gott

angeht. Selbst in diesem kann es absolut selbständig sein, nämlich durch absolute Gottesliebe.

Anm. 1. Diese Selbständigkeit ist's eigentlich, wovon Deinhardt unter dem Namen der Freiheit spricht, wenn er (Beiträge zur religiösen Erkenntniß. Hamb. und Gotha, 1844, S. 134,) schreibt: „Frei sein heißt in dem Andern bei sich selbst sein."

Anm. 2. Das Selbständige kann allemal nur eine Person sein, ein Selbst, ein Ich, ein Subject, weil nur ein Ich sich einem Andern entgegenzusetzen vermag. Ob dieses Andre wieder eine Person ist oder ein unpersönliches Object, und ob es im ersteren Fall eine kreatürliche Person ist oder Gott, das thut nichts zur Sache.

VI. Das Verhältniß der Persönlichkeit zur materiellen Natur im menschlichen Einzelwesen.

§. 187. Wie das menschliche Individuum als rein natürliches in's Leben tritt, befindet sich in ihm seine Persönlichkeit in entschiedner Abhängigkeit von seiner mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur, und jene steht in ihm zu dieser im Verhältnisse entschiedener Zugehörigkeit. Denn wie das entwickelte Thier überhaupt bis zur Vollendung seiner natürlichen Reife beziehungsweise noch unentwickeltes Thier ist, so auch der natürliche Mensch (s. oben §. 81.). Er bringt seine Persönlichkeit unmittelbar nur als Anlage mit auf die Welt, wirklich zustande kommen kann sie in ihm erst mit dem Eintritt der Reife ihrer causalen Basis, seines materiellen Naturorganismus. Bevor er natürlich erwachsen ist, ist seine Persönlichkeit nur erst eine werdende, also eine nur approximative und relative menschliche Persönlichkeit (§. 81.). In demselben Maaße aber, in welchem sie nur erst dieß ist, steht sie auch in ihm in nothwendiger Dependenz von ihrem materiellen Naturorganismus. In dem natürlichen menschlichen Einzelwesen ist sonach im Beginn seines Lebens die actuelle Macht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur nur erst ein Minimum.

§. 188. Da das Verhältniß des Menschen zur äußeren materiellen Natur und zu seiner Aussenwelt überhaupt wesentlich durch seine eigne materielle Natur und die Macht seiner Persönlichkeit über diese vermittelt und bedingt ist (§. 172.): so folgt aus der primitiven Dependenz der Persönlichkeit von der eignen materiellen Natur in dem menschlichen Einzelwesen unmittelbar, daß dasselbe als rein natürliches oder vonhausaus sich auch der äußeren materiellen Natur und seiner Aussenwelt überhaupt gegenüber in entschiedener Dependenz befindet. Es ist also vonvornherein entschieden unselbständig.

Anm. Beim Beginn seines Lebens besitzt das menschliche Individuum so gut wie gar keine Unabhängigkeit von der äußeren materiellen Natur und der Aussenwelt überhaupt, — außer etwa mittelbar in irgend einem Maaße, nämlich durch die Vermittelung andrer bereits erwachsener menschlicher Einzelwesen.

§. 189. Dieser primitive Stand des Verhältnisses der Persönlichkeit zur materiellen Natur, beides der eignen und der äußeren, im natürlichen Menschen widerspricht dem Begriff der menschlichen Kreatur direct, und es ist deshalb unbedingte sittliche Forderung, daß derselbe gradezu umgekehrt werde. Diese Umkehrung ist aber auch bereits natürlich angelegt. Bei normaler sittlicher Entwickelung des menschlichen Einzelwesens stellt sich in demselben schon vermöge eines Naturprocesses, nämlich vermöge seiner Entwickelung zu seiner natürlichen somatischen und psychischen Reife mit dem Eintritt dieser zwischen den beiden Gliedern des hier fraglichen Verhältnisses das Gleichgewicht her, welches die Bedingung der Möglichkeit einer durchgreifenden bestimmenden Einwirkung der Persönlichkeit auf die materielle Natur ist, vermöge welcher die sittliche Aufgabe gelöst werden soll.

§. 190. Zunächst was in dem menschlichen Einzelwesen das Verhältniß seiner Persönlichkeit zu seiner eignen materiellen Natur angeht. Die natürliche Entwickelung des menschlichen Kindes ist allerdings unmittelbar nur die Entwickelung des unentwickelten (persönlichen) Thiers zum entwickelten, nur die Entfaltung seiner materiellen Natur in dem sinnlich orga-

nischen Wachsthum. Indem nun seine materielle Natur in ihrem Wachsthum sich immer weiter expandirt, scheint sie damit nur ihre Macht immer höher zu steigern, und die Persönlichkeit immer vollständiger zu occupiren. Allein in Wahrheit ist der Erfolg der grade entgegengesetzte. Denn indem die materielle Natur sich aus sich selbst heraus entfaltet, muß sie es wegen ihrer unmittelbaren Geeintheit mit der Persönlichkeit (wenn gleich einer vorerst nur approximativen und deshalb relativ unkräftigen Persönlichkeit,) unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser thun, also so, daß sie, indem sie sich immer mehr expandirt, gleichzeitig auch immer tiefer in sich selbst differenzirt, d. i. immer vollständiger und höher organisirt wird. So ist denn die Actualisirung des materiellen Seins und der materiellen Kraft, welche potentia in ihr liegen, in Wahrheit nur ein Sich immer reicher als Sinn und Kraft ausbilden derselben, also ein Sich immer durchgreifender der Persönlichkeit zueignen. Indem sich aber die Persönlichkeit auf diesem Wege (nämlich vermöge der sich immer tiefer durchführenden Organisation ihrer causalen Naturbasis) in sich selbst immer vollständiger actualisirt und der Angemessenheit zu ihrem Begriff immer mehr annähert, wird ihre bestimmende Einwirkung auf ihre sich wachsthümlich immer mehr ausbreitende materielle Natur mit der Länge der Zeit eine immer wirksamere, und hat sie eine immer höher gesteigerte Organisation derselben zur Folge. Grade durch den Naturproceß ihres Wachsthums wird also die materielle Natur ein immer vollkommneres Organ der Persönlichkeit und entläßt sie diese immer vollständiger aus der Abhängigkeit von ihr. Auf der andern Seite wird nun freilich die Persönlichkeit mit der zunehmenden Expansion der materiellen Natur auch wieder immer durchgreifender durch diese bestimmt. Aber sie wird es je länger desto mehr durch sie als ein immer vollendeteres organisches System von Sinnen und Kräften, also als ein immer vollständiger eigenthümlich für sie selbst, (die Persönlichkeit) geeignetes Organ, als ihr selbst (der Persönlichkeit) immer vollständiger zugeeignete. Die Persönlichkeit wird also zwar allerdings immer durchgreifender von der materiellen Natur bestimmt; aber von ihr, wie sie bereits immer vollständiger in ihren eignen (der

Persönlichkeit) Dienst (in ihre eigne Function) getreten, von ihr beherrscht und zum Werkzeug und zur Waffe gegen sich (die materielle Natur) selbst zugerichtet ist, — mithin auf eine ihrem (der Persönlichkeit) eignen Begriff je länger desto mehr spezifisch entsprechende Weise. Auch von dieser Seite her ist demnach der natürliche Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums schon an sich selbst eine stätige Förderung der Entwickelung seiner Persönlichkeit und eine stätige Steigerung ihrer Macht. Auf diesem Wege kommt in ihm unmittelbar zugleich mit seiner natürlichen Reife auch die Actualität seiner Persönlichkeit vollständig zustande, mit ihr aber das Gleichgewicht zwischen der Macht der Persönlichkeit und der der materiellen Natur in ihm, welches die Möglichkeit, diese schlechthin durch jene zu bestimmen, und somit die Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe bedingt, kurz die wirkliche Macht der Selbstbestimmung. Von diesem Punkt der natürlichen Reife an soll dann kraft der eignen sittlichen Selbstbestimmung des Menschen jenes bloße Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen seines Seins nach und nach in das immer unbedingtere Uebergewicht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur umschlagen.

Anm. 1. Die natürliche Reife ist hier immer von beiden gemeint, der somatischen und der psychischen. Beide coincidiren wesentlich schlechthin.

Anm. 2. In dem hier aufgezeigten Processe liegt der Grund der mannichfaltigen Abgestuftheit der Grundbestimmtheiten des menschlichen Geschöpfs, seiner Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte (§. 144, Anm. 2.), so wie des nur successiven Hervortretens der höheren Stufen derselben. Es ist Thatsache, daß die höheren Empfindungen und Triebe, vollends die höheren Seelensinne und Seelenkräfte erst mit einer gewissen Entwickelung des materiellen Naturorganismus hervortreten. Ebenso, daß in dem Individuum der Naturorganismus, ceteris paribus, in demselben Maaße vollständiger Sinn und Kraft wird, in welchem während des Verlaufs seiner wachsthümlichen Entfaltung seine Persönlichkeit als solche entwickelt ist. Größere Mannichfaltigkeit, Kräftigkeit und Freiheit der höheren Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte bei den Gebildeteren im Vergleich mit den Ungebildeteren. Hier

findet auch die constante Erfahrung ihre Erklärung, daß nach dem Abschluß der sinnlich organischen Entwickelung des Individuums, auch bei nachträglich hinzutretender höherer Entwickelung seiner Persönlichkeit, gewisse fehlende höhere Sinne und Kräfte sich aller Bemühung ungeachtet schlechterdings nicht mehr erwerben lassen, nämlich grade die, welche entschieden durch eigenthümliche sinnliche Organe mit bedingt sind, wie Gedächtniß, Panthasie u. s. w. Aus dem Gedächtniß läßt sich nur in der Kindheit und der ersten Jugend etwas tüchtiges machen durch Bildung. Vgl. auch oben §. 100, Anm. 3.

§. 191. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen allerdings vermöge seiner natürlichen Entwickelung selbst das anfänglich unbedingte Uebergewicht der Macht seiner materiellen Natur über die seiner Persönlichkeit je länger desto mehr abnimmt, so daß mit seiner natürlichen Reife in ihm, eben vermöge der vollen Entfaltung seiner materiellen Naturseite, das vollständige Gleichgewicht zwischen beiden und damit die wirkliche Macht der Selbstbestimmung eintritt: so ist dieß doch schlechterdings durch die Normalität seines sittlichen Verhaltens unter dem Verlauf seiner natürlichen Entwickelung bedingt. Diese Normalität besteht nämlich wesentlich darin, daß in dem menschlichen Individuum — der in dem Begriff der Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zur materiellen Natur liegenden Forderung gemäß (s. §. 97.) — seine während des Stadiums seiner Entwickelung zur natürlichen Reife selbst noch relativ unentwickelte und daher die materielle Natur schlechthin zu bestimmen unvermögende, vielmehr selbst noch relativ unter einer wirklichen Naturnothwendigkeit stehende Persönlichkeit niemals über das naturnothwendige Maaß hinaus durch die materielle Natur bestimmt wird, d. h. daß sie immer nur einfach durch die materielle Natur bestimmt wird, nie aber durch sie sich bestimmen läßt, indem sie mit ihrer eignen Macht der Selbstbestimmung, so weit sie jedesmal schon entwickelt ist, dem Sie bestimmen der materiellen Natur selbst beitritt, oder daß ihr Durch die materielle Natur bestimmt werden immer nur ein naturnothwendiges ist, nie ein sittlich gesetztes oder ein wirkliches Nachgeben gegen dieselbe, — was dann eben die

kindliche Unschuld ist. Denn gäbe in dem noch unerwachsenen Individuum während des Verlaufs seiner Entwickelung zur natürlichen Reife die Persönlichkeit der materiellen Natur nach (wenn auch ohne eigentliche Selbstbestimmung, mit einem bloßen annäherungsweisen Analogon von ihr,), und träte sie somit selbst auf ihre Seite hinüber: so könnte jener Proceß nur die Steigerung der Uebermacht der materiellen Natur zum Erfolg haben. Die angegebene Bedingung, unter der allein die Macht der Selbstbestimmung sich mit der natürlichen Maturität zugleich einstellen kann, setzt nun aber in der sich auch als natürliche noch erst entwickelnden Persönlichkeit des Individuums bereits eine wirkliche Selbstmacht und Macht der Selbstbestimmung, also eine Vollständigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, kurz eine wirkliche, d. i. gereifte Persönlichkeit (einen wirklichen Verstand und Willen) als schon vorhanden voraus, wie sie doch aus der noch nicht zu ihrer natürlichen Reife gediehenen, unter der Herrschaft ihrer materiellen Natur stehenden (§. 187) natürlichen Persönlichkeit eben durch ihren Begriff selbst ausdrücklich ausgeschlossen wird.*) So ist denn das normale Zustandekommen der natürlichen Reife der Persönlichkeit als das Product der Entwickelung des noch natürlich unreifen menschlichen Individuums rein als solchen und für sich allein schlechterdings nicht zu begreifen. Möglich ist es nur sofern die (natürliche) Entwickelung des menschlichen Individuums zu seiner organischen Reife unter der Potenz einer fremden bereits natürlich reifen, und zwar normal gereiften menschlichen Persönlichkeit vonstatten geht, d. h. in vollständiger Dependenz von einer solchen, so daß es in seiner Entwickelung durchweg von ihr bestimmt wird. Mit Einem Worte: nur vermöge der Erziehung — der normalen nämlich — kann das natürliche menschliche Einzelwesen zu seiner normalen organischen Reife (zu seiner normalen Reife als natürliches) gelangen. Die Möglichkeit der (wirksamen) Erziehung ist jedoch selbst wieder

*) Vgl. die Bemerkungen Fichte's über eine ganz ähnliche Antinomie, die sich, wiewohl von ganz andren Prämissen aus, auch ihm stellt, jedoch ohne die Denkbarkeit ihrer Auflösung: Sittenlehre, S. 255 f. 259 f.

natürlich bedingt. Die Unterordnung der noch natürlich unreifen Perſönlichkeit unter die natürlich reife kann nämlich nicht vermöge einer bloßen perſönlichen Selbſtbeſtimmung jener zuſtande kommen, weil ja in ihr dieſe Macht der Selbſtbeſtimmung eben noch gar nicht vollſtändig vorhanden iſt; ſondern zuſtande kommen kann ſie nur ſofern ſie zugleich durch eine Naturnothwendigkeit cauſirt, alſo ſofern ſie ſchon natürlich angelegt iſt, und zwar als nicht bloß phyſiſche, ſondern zugleich perſönliche Abhängigkeit des noch natürlich unreifen Individuums von dem natürlich reifen. Dieß iſt ſie aber auch in der That, von den Protoplaſten abgeſehen, in allen menſchlichen Einzelweſen, nämlich vermöge ihrer Entſtehung durch die Vermittlung andrer ſchon vorhandener menſchlicher Einzelweſen (ſ. oben §. 124.). Infolge dieſer Vermittelung iſt kraft der natürlichen kindlichen Pietät*), in der ein natürlicher Zug der Liebe und ein natürlicher Zug des Gehorſams ſich durchdringen, die natürlich unreife Perſönlichkeit des Kindes zu der natürlich reifen Perſönlichkeit der Eltern auf naturnothwendige Weiſe in das Verhältniß williger Dependenz geſetzt. Einzig auf dieſer kindlichen Pietät, die eben deshalb die natürliche Grundtugend iſt, beruht die Möglichkeit aller Erziehung, und darum iſt dieſe auch nur in der Familie und auf der Grundlage des Familienverhältniſſes gegeben.

Anm. 1. Die kindliche Unſchuld (natürlich immer nur eine relative) wird auch in der Wirklichkeit, ganz wie es ſich im §. ſtellt, nicht anders gefunden als zuſammen mit der kindlichen Pietät und beſonders mit dem kindlichen Gehorſam.

Anm. 2. Die Unmündigkeit des Kindes liegt ſchon unmittelbar in ſeinem Begriff (infans).

Anm. 3. Ohne die Erziehung läßt der noch natürlich unreife Menſch ſich, d. h. ſeine materielle Natur gehen,

*) Vgl. Schleiermacher, Syſt. d. Sittenl., S. 266 f. Strümpell, Vorſchule der Ethik, S. 222—227.

und sinkt eben damit zum Thiere hinab. — Zur Erziehung gehört wesentlich auch die Richtigstellung der Individualität durch die Bildung (s. oben §. 132.). Deshalb ist denn auch laut aller Erfahrung Erziehung nicht möglich ohne einen ihr zur Seite stehenden wirklichen Gemeingeist. — „Erzogen werden kann allein der Mensch, gezogen und dressirt nur wird das Thier." (Daub, Prolegom. zur theol. Moral, S. 360.)

§. 192. Wenn sich nun so in dem menschlichen Einzelwesen durch den Naturproceß seiner Entwickelung zur natürlichen Reife das vonvornherein verkehrte Verhältniß seiner Persönlichkeit zu seiner eignen materiellen Natur richtigstellt, nämlich unter der im vorigen §. angegebenen Bedingung: so ist eben damit unmittelbar zugleich auch das Verhältniß desselben zu der ihm äußeren materiellen Natur und zu seiner gesammten Aussenwelt überhaupt in der zu fordernden Weise (s. oben §. 172 ff. 186) umgestellt, und seine Selbständigkeit, d. h. zunächst die reale Möglichkeit derselben, erreicht. Indem der Mensch seiner eignen materiellen Natur mächtig geworden, ist er damit unmittelbar zugleich auch der äußeren materiellen Natur und seiner Aussenwelt überhaupt gegenüber sein eigner Herr und der Selbständigkeit fähig. In demselben Maaße, in welchem unter seiner Entwickelung zur natürlichen oder organischen Reife sein eigner materieller Naturorganismus immer vollständiger Organ seiner Persönlichkeit wird, und also auch Werkzeug für diese zu einer wirksamen Function auf die äußere materielle Natur, nimmt auch seine Abhängigkeit von dieser letzteren stätig ab, und mit dem Abschluß seiner Entwickelung zur organischen Reife tritt in seinem Verhältniß zu ihr zwischen seiner Macht über sie und der ihrigen über ihn das Gleichgewicht ein. Von diesem Punkt an aber kann und soll sein Verhältniß zu der ihm äußeren materiellen Natur und zu seiner Aussenwelt überhaupt in stätiger Weise allmälig in das grade Gegentheil seines anfänglichen Standes umschlagen. Er kann und soll vonhieraus in stätigem Fortschritt nach und nach seine gesammte Aussenwelt sich schlechthin unterthänig machen. Denn vonnunan besitzt seine Persönlichkeit an seinem materiellen Na-

turorganismus ein wirklich geeignetes Werkzeug, um ſich allmälig ſeine geſammte äußere materielle Natur zuzueignen.

Anm. Von dem Zeitpunkt der natürlichen oder organiſchen Reife an kann der Menſch ſich ſelbſt erhalten, und braucht er ſich nicht mehr von der äußeren materiellen Natur erhalten zu laſſen.

Dritter Abschnitt.

Die sittliche Function, das Handeln.

§. 193. Die sittliche Function des Menschen ist die Wirksamkeit seiner Persönlichkeit auf die irdische materielle Natur — beides, seine eigne und die für ihn äußere — um sie zu bestimmen und dadurch sich (nämlich der menschlichen Persönlichkeit) zuzueignen. Diese Wirksamkeit seiner Persönlichkeit ist schlechterdings durch die in ihm mit derselben unmittelbar geeinigte materielle Natur vermittelt und sonach auch bedingt, also durch seinen eignen materiellen Naturorganismus, welcher bei derselben das schlechthin unentbehrliche Werkzeug (Organ) der Persönlichkeit ist. Aus diesem Grunde ist der sie von allen andern Functionen characteristisch unterscheidende Name der sittlichen Function das Handeln. Der Begriff des Handelns ist der der wesentlich durch ihren materiellen Naturorganismus vermittelten Function der (menschlichen) Persönlichkeit auf die materielle Natur.

Anm. 1. Handeln a potiori von Hand, dem vor allen andern bei der sittlichen Function dienenden Gliede des materiellen menschlichen Naturorganismus. Von allen Gattungen der irdischen animalischen Geschöpfe eignen allein dem Menschen Hände. Der weite Umfang, in dem wir hier den Begriff des Handelns nehmen, ist keine willkürliche Neuerung. „Eine Handlung in der weitesten Bedeutung", schreibt Reinhard, „ist jede Anwendung unsrer Kraft, sie bestehe worin sie wolle." (Syst. d. chr. Moral, II, S. 490. 4. A.)

Anm. 2. Handeln ist dem aufgestellten Begriff gemäß nur die Sache des sinnlichen (materiellen) Personwesens. Gott handelt nicht, so wenig als er eine Hand hat und

ihm Sittlichkeit zukommt, ungeachtet er allmächtig wirkt, und unendliche Thaten thut. Vgl. Marheineke, Entw. d. prakt. Theol., S. 62 f. Ebenso gibt es auch für das vollendet vergeistigte Geschöpf, auch für den Menschen in seiner (sittlichen) Vollendung kein Handeln mehr, wohl aber ein Wirken.

Anm. 3. „Sittliches Handeln" ist eine leere Tautologie. Es gibt kein andres Handeln als das sittliche. Denn wie jede sittliche Function wesentlich ein Handeln ist (s. den folg. §.), so ist auch das Handeln wesentlich die sittliche Function, und alles Handeln ein sittliches. Wir sind also weit entfernt von der Meinung, „daß der Begriff des Handelns im Allgemeinen einen zu weiten Umfang habe, als daß er sollte ganz in der Ethik gebraucht werden können", und daß „was in dieser unter dem Handeln zu verstehen ist," nur „eine besondre Art davon" sei. (Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 103.) Uns ist auch „das Spielen" und „das Versuchen" ein Handeln.

§. 194. In jedem wirklich persönlichen Moment des noch materiellen (sinnlichen) menschlichen Lebens, also in jedem wachen (denn s. oben §. 178, Anm. 2) Momente desselben ist, in irgend einem Maaße, ein Handeln gesetzt. Denn jede Function der menschlichen Persönlichkeit ist wesentlich ein Handeln. Einmal ist nämlich jede unmittelbar auf die materielle Natur gerichtet, um sie der menschlichen Persönlichkeit, es sei nun die des bestimmten handelnden Individuums oder die menschliche Persönlichkeit an sich, zuzueignen. Selbst die geistigsten Functionen des Menschen haben zu ihrem unmittelbaren Object die materielle Natur, zum Behuf ihrer Zueignung an die menschliche Persönlichkeit, — wenn nicht die äußere materielle Natur so doch die der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte, den somatisch-psychischen materiellen Naturorganismus, sofern er nämlich der Persönlichkeit entweder überhaupt noch gar nicht oder doch nicht richtig (und dann freilich auch immer nur erst relativ) zugeeignet ist, und also noch in veränderter Weise ihr zugeeignet werden muß. Auch die Einwirkung der Persönlichkeit auf die Persönlichkeit, die des Einwirkenden selbst ebensowohl als die Andrer, ist immer eine Einwirkung

unmittelbar auf die materielle Natur; denn sie ist immer vermittelt durch eine Einwirkung auf die mit derjenigen menschlichen Persönlichkeit, auf welche das Wirken gerichtet ist, unmittelbar geeinigte materielle Natur. (S. oben §. 174.) Und ebenso ist für's andre jede Function der Persönlichkeit des Menschen durch seinen materiellen Naturorganismus — als das unentbehrliche Werkzeug seiner Persönlichkeit, so lange sie noch nicht eine vollendet geistige ist, — vermittelt, die geistigste wie die sinnlichste.

Anm. 1. Es ist ein vorzugsweise fichteſcher Satz, daß wir nichts thun können ohne ein Object unsrer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben.

Anm. 2. Auch unser Wollen und unser Denken sind ein Handeln, d. h. sie sind wesentlich durch unsern materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus vermittelt, wie denn auch beide mit „physischer" Anstrengung und Erschöpfung verbunden sind. Was das Wollen angeht vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenl., S. 74, und Dialektik, S. 387, — das Denken anlangend Daub, Vorles. ü. die Prolegom. zur Dogmat., S. 95. 97 („Selbst der Denkakt ist bedingt durch die physische Lebenskraft.") Das „Handeln" in der „Vorstellung" hat vornehmlich Fichte zuerst nach Würden hervorgehoben.

§. 195. Bei dem Handeln ist näher das Bestimmende die Persönlichkeit mit demjenigen, was sie vermöge der sittlichen Entwicklung schon von geistigem Naturorganismus (von geistigem Eigenthum, s. unten §. 218.) besitzt, — das Bestimmtwerdende (das Object des Bestimmens) aber die Natur sofern sie noch materielle ist, auch die materiellen Elemente miteinbegriffen, mit denen in dem durch den sittlichen Vergeistigungsproceß bereits geistartig gewordenen inneren, d. i. psychischen Naturorganismus die schon wirklich geistigen Elemente noch versetzt sind.

§. 196.*) Da das Handeln wesentlich die Function der Persönlichkeit, diese aber wesentlich Einheit des Selbstbewußtseins

*) Mit diesem §. kann man Reinhard's Syst. der chr. Moral, II, S. 493—502 vergleichen.

oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens ist: so wird zur Vollständigkeit und Vollendung des Handelns erfordert, daß in ihm diese beiden, Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille wirklich gesetzt sind, und zwar vollständig nach ihren wesentlichen Momenten, das Selbstbewußtsein als Urtheil und Begriff und die Selbstthätigkeit als Entschluß und That. Diese letzteren müssen eben so sehr einerseits alle ausdrücklich als Momente auseinandertreten als andrerseits alle bestimmt in einander sein. Darauf, daß in dem Handeln bestimmt das Selbstbewußtsein oder der Verstand mitgesetzt ist, beruht seine Absichtlichkeit, — darauf, daß in ihm bestimmt die Selbstthätigkeit oder der Wille mitgesetzt ist, beruht seine Freiwilligkeit. Nur in dem Maaße, in welchem diese beiden ihm zukommen, findet bei ihm wirklich Selbstbestimmung und mithin auch Zurechnung statt. Was sodann das Auseinandertreten der besondren Momente betrifft, so muß in dem Handeln das Selbstbewußtsein oder der Verstand ausdrücklich als beides gesetzt sein, als Urtheil und als Begriff, und die Selbstthätigkeit oder der Wille ausdrücklich als beides, als Entschluß und als That. Aber diese vier besondren Momente müssen in ihm auch wieder ebenso bestimmt je zwei, wie sie nämlich einander auf beiden Seiten entsprechen, in einander gesetzt sein. Urtheil und Begriff müssen als durch die Selbstthätigkeit oder den Willen bestimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. als Urtheil und Begriff eines Selbstthätigen oder Wollenden, also als Urtheil und Begriff von etwas Gewolltem, — und näher das Urtheil als durch den Entschluß und der Begriff als durch die That bestimmt oder erfüllt. So als den Entschluß in sich gesetzt habend ist das Urtheil die Absicht, und als in sich die That gesetzt habend ist der Begriff der Zweck.*) Auf der andern Seite müssen Entschluß und That als durch das Selbstbewußtsein oder den Verstand bestimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. als Entschluß und That eines Selbstbewußten oder

*) Hiermit stimmt es vollkommen überein, wenn Daub den Zweck als den als Ursache wirksamen Begriff definirt. S. System der chr. Dogmat., II, S. 80. 231 ff. Vgl. dazu Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 62 f. 71. (B. 7.)

Denkenden, also als Entschluß und That zu und von etwas Gedachtem, — und näher der Entschluß als durch das Urtheil und die That als durch den Begriff bestimmt oder erfüllt. So als das Urtheil in sich gesetzt habend ist der Entschluß der Vorsatz*) und als in sich den Begriff gesetzt habend ist die That die Ausführung. Wie die Absicht erst dann eine sittlich vollkommene ist, wenn in ihr der Zweck mitgesetzt ist, so ist auch der Vorsatz erst dann ein sittlich vollkommener, wenn mit ihm zugleich die Ausführung gesetzt ist. Zur Vollkommenheit des Handelns wird nun weiter erfordert, daß in jedem Act diese vier sittlichen Momente: Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung, vollständig zusammen und in einander gesetzt sind. Daß die Absicht nicht ohne den Zweck gesetzt ist, constituirt die Verständigkeit des Handelns (Gegensatz: Unverständigkeit), — daß der Zweck nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Klarheit (oder Nüchternheit) (Gegensatz: Unklarheit), — daß die Absicht nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Entschlossenheit (Gegensatz: Unschlüssigkeit), — daß der Vorsatz nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Ueberlegtheit (Gegensatz: Unüberlegtheit), — daß der Vorsatz nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Kräftigkeit (Gegensatz: Schwäche), — daß die Ausführung nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Bedachtsamkeit (Gegensatz: Flüchtigkeit oder Uebereiltheit), — daß der Zweck nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Rüstigkeit (Gegensatz: Lahmheit), — daß die Ausführung nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Besonnenheit (Gegensatz: Unbesonnenheit), — daß der Zweck nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Sicherheit (oder Zuversichtlichkeit) (Gegensatz: Unsicherheit oder auch Feigheit), — daß der Vorsatz nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Umsicht (Gegensatz: Gedankenlosigkeit), — daß die Absicht nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Eifrigkeit (Gegensatz: Lässigkeit oder Nachlässigkeit), — endlich daß die Ausführung nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Vorsichtigkeit (Gegensatz: Unvorsichtigkeit).

---

*) Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 42. Eine sehr auffallende Fassung des Begriffs des Vorsatzes s. bei Drobisch, Empir. Psychol., S. 257.

Anm. 1. In der Zurechnung liegt nichts sonst als das Urtheil, daß eine That eine wirklich durch die Persönlichkeit ihres Urhebers gesetzte, eine wirklich sittlich gesetzte, eine wirkliche Handlung ihres Urhebers sei. Zur Erläuterung ihres Begriffs mag die sehr gründliche Bemerkung Herbart's (Lehrbuch zur Psychologie, 2. Aufl., S. 92,) hier stehn: „Zugerechnet wird eine Handlung" (es sollte heißen: That,) „sofern man sie als Zeichen eines Wollens betrachten darf; mehr oder minder zugerechnet, je mehr oder weniger, je schwächeren oder festeren Willen sie verräth. Soweit ist alles klar und allgemein bekannt. Nun aber verdirbt man alles, indem man den Willen selbst wieder zurechnen möchte; welches nicht besser ist, als ob man das Maaß, das alles andre messen soll, selbst einer Messung unterwerfen wollte. So geschieht es, daß man fürchtet, wenn der Wille frühere Ursachen hätte, aus denen er unvermeidlich" (dieser Fall, die Unvermeidlichkeit, kann aber nie eintreten, vgl. oben §. 75,) „hervorging, so würden diese Ursachen die Schuld tragen, indem nunmehr ihnen sowohl der Wille als die aus ihm entsprungenen Handlungen zuzurechnen wären. Darum will man lieber den Willen einer Selbstbestimmung zurechnen, woraus eine unendliche Reihe entsteht. Allein jene Furcht ist ganz grundlos. Die Zurechnung steht still sobald sie die Handlung auf den Willen zurückgeführt hat; denn dieser wird hiermit sogleich einem practischen Urtheil unterworfen, welches sich vollkommen gleich bleibt, was auch für Ursachen und Anlässe des Willens" (nämlich sobald dieser nur als wirklicher Wille constatirt ist,) „man möchte angeben können. Es kann aber begegnen, daß die Zurechnung noch einmal von Neuem anfängt, wenn sich findet, daß jener Wille einen früheren Willen zur Ursache hatte. Dem Verführten, nachdem er schon vollständig bösartig geworden ist," (darin liegt eben die kurz vorher eingeschobene Clausel,) „werden seine Verbrechen ganz zugerechnet, dieselben aber fallen noch einmal dem Verführer zur Last, und so rückwärts fort, solange sich noch irgendwo ein Wille als Urheber jener Verbrechen nachweisen läßt."

Anm. 2 Bei der Bestimmung der Begriffe von Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung herrscht allgemein eine große Verwirrung. Hier haben sich dieselben sehr klar und dem genaueren Sprachgebrauch durchaus angemessen ergeben. Die Absicht ist ein Urtheil, in dem ein Entschluß gesetzt ist, d. h. dessen Inhalt ein Entschluß ist; — der Zweck ist ein Begriff, in dem eine That gesetzt ist, d. h. dessen Inhalt eine That ist, oder deutlicher ein Begriff von etwas, was als ein zu thuendes gedacht wird; — der Vorsatz ist ein Entschluß, in dem ein Urtheil gesetzt ist, d. h. der durch ein Urtheil bestimmt (motivirt) wird; — die Ausführung ist eine That, in der ein Begriff gesetzt ist, d. i. die durch einen Begriff bestimmt (geleitet) wird. Ganz besonders vielfach werden die beiden Begriffe der Absicht und des Vorsatzes mit einander verwirrt. Will man sie scharf aus einander halten, so liegt vor allem zutage, daß dem Grundbegriff nach die Absicht in einem Urtheilen besteht, der Vorsatz in einem Sich entschließen. Näher ist aber die Absicht ein Urtheil, bei welchem der Entschluß bestimmt dabei ist, ein Urtheil, dessen Inhalt bestimmt zum Gegenstande eines Entschlusses gemacht ist, so daß man also, indem man eine Wirkung hervorbringt, dieselbe als eine ausdrücklich vorausgewußte und vorausgewollte hervorbringt, — und der Vorsatz ein Entschluß, bei welchem das klare Urtheil über denselben bestimmt dabei ist, bei welchem man bestimmt darum weiß, ihn gefaßt zu haben, das zu wollen, was sein Inhalt ist, so daß man also, indem man eine Wirkung hervorbringt, dieselbe wirklich selbstthätig hervorbringt.

§. 197.*) Sieht man von hieraus zurück auf die Selbstbestimmung bei dem Handeln, so zeigt es sich, wie sie einerseits durch eine bestimmte Bestimmtheit des Selbstbewußtseins oder des Verstandes, andrerseits durch eine bestimmte Bestimmtheit der Selbstthätigkeit oder des Willens caufirt ist. Jene ist der Beweggrund, diese die Triebfeder. In jedem Handeln sollen beide ausdrücklich gesetzt sein, und je vollständiger beide in einander sind, desto vollkommener ist dasselbe, von den übrigen Vor-

*) Man vergleiche hiermit Reinhard, Syst. d. chr. Moral, IV, S. 318—324, und Lüdemann, Die sittlichen Motive des Christenthums (Kiel 1841), S. 12 f.

ausſetzungen abgeſehen. Da Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit vom Beginn der ſittlichen Entwickelung an nie *ſchlechthin* außer einander ſind (§. 163.), ſo ſind auch Beweggrund und Triebfeder immer in irgend einem Maaße in einander in jedem Handeln. Je mehr *beide* ausdrücklich geſetzt ſind, deſto vollſtändiger ſind ſie auch in einander. Der Beweggrund und die Triebfeder in ihrer Einheit bilden zuſammen den *Beſtimmungsgrund* (das *Motiv*) des Handelns. Der Beweggrund iſt entweder überwiegend individuell beſtimmtes Selbſtbewußtſein (oder Verſtand), d. h. Empfindung und beziehungsweiſe Gefühl, oder überwiegend univerſell beſtimmtes Selbſtbewußtſein (oder Verſtand), d. h. Verſtandesreflexion, — und die Triebfeder iſt entweder überwiegend individuell beſtimmte Selbſtthätigkeit (oder Wille), d. h. Trieb und beziehungsweiſe Begehrung, oder überwiegend univerſell beſtimmte Selbſtthätigkeit (oder Wille), d. h. eigentliche Willensbeſtimmung. Die Vollkommenheit ſteht in dieſer Beziehung darin, daß beide Seiten ſchlechthin in einander ſind, bei dem Beweggrunde Gefühl und Verſtandesreflexion und bei der Triebfeder Begehrung und eigentlicher Willensact.

Anm. 1. Eben deshalb weil Beweggrund und Triebfeder in jeder Handlung in irgend einem Maaße in einander ſind, hält es im einzelnen Falle oft ſchwer, beide von einander zu unterſcheiden.

Anm. 2. Die *bloße Empfindung kann* nie mit der Verſtandesreflexion in Einem ſein, und der *bloße Trieb* nie mit der eigentlichen Willensbeſtimmung. Denn eben dadurch, daß die Verſtandesreflexion (das univerſelle Selbſtbewußtſein) in ihr iſt, ſie beſtimmend, wird die Empfindung weſentlich zum Gefühl, und eben dadurch, daß die eigentliche Willensbeſtimmung (die univerſelle Selbſtthätigkeit) in ihm iſt, ihn beſtimmend, wird der Trieb weſentlich zur Begehrung (§. 150).

§. 198. Da in *jedem* Handeln weſentlich *beide*, Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit zuſammen ſind, ſo kann es gar keine auf die materielle Natur (behufs ihrer Zueignung an die Perſönlichkeit) gerichtete Function der Selbſtthätigkeit *für ſich allein* (welche eine *bloße* That, ohne zu ihr gehörigen Entſchluß, ſein würde,) geben; ſondern in jedem *wirklichen* Handeln iſt weſentlich auch das Selbſtbewußtſein des Handelnden mit wirkſam, und die eigenthümliche Beſtimmtheit, unter welcher es darin geſetzt iſt,

gehört wesentlich mit zum Gehalt desselben. Da nun das Bewußtsein wesentlich ein Inneres nicht nur, sondern auch Nach innenhinein wirkendes (im Gegensatz gegen die nach außenhinaus wirkende Thätigkeit) ist (vgl. unten §. 199.), so ist ein bloß äußeres Handeln durch den Begriff des Handelns selbst ausdrücklich ausgeschlossen, und jedes Handeln nothwendig ein wenigstens zugleich inneres. Dagegen kann das Handeln allerdings ein bloß inneres sein, sofern nämlich in ihm die Function der Persönlichkeit, namentlich auch als Function der Selbstthätigkeit, nicht über die eigne materielle Natur des handelnden Individuums hinausgeht. Wo sie jedoch über diese hinaus auch bis in die äußere materielle Natur hineinreicht, wo es mithin bis zu einem auch äußeren Handeln kommt, da bilden erst beide Seiten dieser persönlichen Function, die innere und die äußere, zusammen die wirkliche Handlung. Vgl. auch unten §. 204.

§. 199. Das Handeln oder die Function der menschlichen Persönlichkeit auf die materielle Natur — die ihr unmittelbar geeinigte sowohl als die für sie äußere —, durch welche sie dieselbe sich zueignet, ist, da die Persönlichkeit wesentlich Selbstbewußtsein (Verstand) und Selbstthätigkeit (Wille) ist, und nur als Einheit dieser beiden ihr concretes Sein hat, nur unter der doppelten Form eines Handelns einmal des Selbstbewußtseins oder des Verstandes und das andremal der Selbstthätigkeit oder des Willens gegeben. Das Selbstbewußtsein (der Verstand) einerseits eignet sich die materielle Natur zu, indem es sie in sich aufnimmt, sie in sich hineinzieht, sie sich einbildet, oder genauer: sie in sich hinein abbildet (ihr Bild in sich hineinsetzt), was mittelst eines In sie eingehens (In sie „eindringens") geschieht. Sein Handeln auf die materielle Natur ist erkennendes Handeln, Erkennen. Die Selbstthätigkeit (der Wille) andrerseits eignet sich die materielle Natur zu, indem sie sich dieselbe als Organ anbildet. Ihr Handeln auf die materielle Natur ist ein Sie formen, gestalten, also bildendes Handeln, Bilden. Beide, Erkennen und Bilden, laufen einander gegensätzlich parallel. Das Erkennen ist ein Aufnehmen des Daseins in das Bewußtsein, das Bilden ein Hinaussetzen des Bewußtseins in das Dasein; das Erkennen ist ein Denken (Wahrnehmen) des Gesetzten (des Daseins), das Bilden ein Setzen des Gedachten (des Gedankens); jenes ist ein

Das Objective in die Subjectivität zurücknehmen, dieses ein Die Subjectivität in die Objectivität hinaussetzen. Alles Erkennen ist Erinnerung eines Aeußern, alles Bilden Veräußerung eines Innern. Die erkennende Function characterisirt sich durch die Richtung nach innen, die bildende Function durch die Richtung nach außen. Beide bringen eine Veränderung hervor, das Bilden an dem materiellen Naturobject, auf das es sich richtet, — das Erkennen an dem Selbstbewußtsein, das sich auf dasselbe richtet, und somit überhaupt an der Persönlichkeit des Handelnden. Das bildende Handeln ist demzufolge wesentlich ein wirksames (sofern es an seinem Objecte eine Veränderung hervorbringt,), und setzt ein äußeres Product ab, während das erkennende sein Object unverändert läßt, und nur das erkennende Subject selbst anders bestimmt. Das Product des Bildens ist also ein objectives, der Persönlichkeit des Handelnden äußeres, — das des Erkennens ein subjektives, der Persönlichkeit des Handelnden (näher seinem Selbstbewußtsein) inneres. Beide, Erkennen und Bilden, sind bedingt einerseits durch die ursprüngliche spezifische Correspondenz zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welche von ihrem persönlichen Schöpfer her ein ideelles Schema an sich selbst hat, wodurch sie für die Function der Persönlichkeit auf sie empfänglich ist, — andrerseits durch die im Menschen mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur und die eigenthümlichen Grundbestimmtheiten dieser in ihrer unmittelbaren Einigung mit jener: das Erkennen seiner Möglichkeit nach durch den Sinn, seiner Wirklichkeit nach durch die Empfindung als seine Veranlassung, — das Bilden seiner Möglichkeit nach durch die Kraft, seiner Wirklichkeit nach durch den Trieb als seine Veranlassung. Da das Erkennen eine Function des Selbstbewußtseins oder des Verstandes ist und das Bilden eine Function der Selbstthätigkeit oder des Willens, so sind die wesentlichen Momente der letzteren zugleich die der ersteren. Das Erkennen vollzieht sich wesentlich mittelst des Urtheilens und des Begreifens, das Bilden mittelst der Entschließung und des Thuns.

Anm. 1. Was wir hier das Bilden nennen (mit Schleiermacher, dessen eigentlicher Terminus dafür aber das „Organisiren" ist,) ist dasselbe, was Fichte (Sittenlehre, S. II,) das Wirken nennt, im Gegensatz gegen das Er-

kennen. Allerdings ist alles bildende Handeln wesentlich ein Wirken; aber diese Benennung ist doch nicht bezeichnend genug für dasselbe, weil sie die concrete Weise der wirksamen Function der Persönlichkeit auf die materielle Natur, um die es sich hier handelt, nicht mit ausdrückt. Das Erkennen ist was bei Schleiermacher das „Symbolisiren" heißt.

Anm. 2. Sofern das Verhältniß der Persönlichkeit zur äußeren materiellen Natur in Betracht kommt, wird der Mensch zu einem erkennenden Handeln in Beziehung auf sie gradezu genöthigt durch die Empfindung, in welcher sie sich seinem Selbstbewußtsein, es sollicitirend, aufdrängt, — zu einem bildenden Handeln eben auch in Beziehung auf sie durch den Trieb, bevorab als Selbsterhaltungstrieb, durch den sie selbst (mittelst der Empfindung) ihn zu sich hinzieht, und seine Selbstthätigkeit dazu sollicitirt, sie sich zuzueignen.

Anm. 3. Für den Menschen gibt es, wegen der in ihm wesentlichen Relation der Persönlichkeit zur materiellen Natur, nicht, wie für Gott in der Sphäre seines immanenten Seins, ein reines und somit absolutes Denken und Setzen, sondern nur ein Nachdenken (d. i. eben das Erkennen) und ein Umsetzen (d. i. eben das Bilden) eines bereits gedacht und gesetzt seienden. Innerhalb der Sphäre seines emanenten Seins verhält es sich auch mit Gott ebenso, abgesehn nämlich von dem primitiven Act der Schöpfung, dem Schaffen der reinen Materie.

§. 200. Bei der wesentlichen Zusammengehörigkeit der sittlichen Bestimmtheit und der religiösen (§. 107 ff.) fallen Erkennen und Bilden wesentlich auch unter die religiöse Bestimmtheit, und es gibt auch ein religiöses Erkennen, ein Erkennen mit dem Gottesbewußtsein, und ein religiöses Bilden, ein Bilden mit der Gottesthätigkeit. Bei der normalen Entwickelung coincidiren nothwendig einmal das sittliche Erkennen und das religiöse und fürsandre das sittliche Bilden und das religiöse schlechthin. (S. oben §. 118.)

§. 201. Jedes Handeln iſt entweder ein Erkennen oder ein Bilden. Denn die Perſönlichkeit fungirt nie anders als entweder als Selbſtbewußtſein oder als Selbſtthätigkeit, und innerhalb des Verlaufs der ſittlichen Entwickelung iſt jeder beſtimmte ſittliche Moment ein Moment entweder ausdrücklich des Selbſtbewußtſeins oder ausdrücklich der Selbſtthätigkeit (ſ. oben §. 163,); jede Function des Selbſtbewußtſeins aber iſt auf die materielle Natur gerichtet, und ſo ein Erkennen (wenigſtens des eignen materiellen Naturorganismus des Selbſtbewußten, im unmittelbaren ſinnlichen Lebensgefühl,), und ebenſo iſt jede Function der Selbſtthätigkeit auf die materielle Natur gerichtet, und alſo ein Bilden (wenigſtens der eignen materiellen Naturorgane des Selbſtthätigen, der ſomatiſchen oder der pſychiſchen).

§. 202. Erkennen und Bilden ſind immer irgendwie in einander, weil Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit immer irgendwie in einander ſind (ſ. oben §. 163.), ſo daß jedes Erkennen zugleich ein Bilden einſchließt und umgekehrt. Das Erkennen iſt zugleich ein Bilden, nämlich der eignen materiellen Natur des erkennenden Subjects zum Organ des Selbſtbewußtſeins (des Verſtandes), d. i. zum Sinne, und durch dieſes als ſein ihm einwohnendes Moment bedingt; und ebenſo iſt das Bilden zugleich ein Erkennen, nämlich der einzubildenden Idee und des (zu bildenden) Stoffs, welchem ſie einzubilden iſt, und durch dieſes als ſein ihm einwohnendes Moment bedingt. In jedem Erkennen iſt zugleich eine Function des Willens und in jedem Bilden zugleich eine Function des Verſtandes. Jedes Erkennen iſt zugleich ein Wollen und durch ein Wollen, und zwar näher ein Sich entſchließen (ein ſelbſtthätiges Kraft der Aufmerkſamkeit ſich auf das zu erkennende Object richten des Selbſtbewußtſeins) und ein Thun (ein Das Object im Bilde in das Selbſtbewußtſein hineinſetzen) vermittelt; und jedes Bilden iſt zugleich ein Denken und durch ein Denken, und zwar näher ein Urtheilen (über den zu bildenden Stoff in ſeinem Verhältniß zu der ihm einzubildenden Idee) und ein Begreifen (ein Zuſammenſchließen des zu bildenden Stoffs mit der ihm einzubildenden Idee, dem inneren Bilde, im Selbſtbewußtſein,) vermittelt. Die Vollkommenheit beider, des Erkennens und des

Bildens, besteht darin, daß in ihnen Selbstbewußtsein oder Verstand und Selbstthätigkeit oder Wille schlechthin in einander sind. Dann sind sie schlechthin vernünftig und frei. Dieß ist aber erst am Schluß der sittlichen Entwickelung erreichbar. Das Erkennen ist also um so vollkommener, je gebildeter (und auch je bildender) es ist, und das Bilden ist um so vollkommner, je intelligenter es ist. Indem so in jedem Erkennen ein Bilden mitgesetzt ist und in jedem Bilden ein Erkennen, unterscheiden sich beide nur durch die entgegengesetzte Verknüpfung derselben Momente. Bei dem Erkennen, ist das äußere objective Gebilde das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und die Erkenntniß, das innere subjective Bild das Product; bei dem Bilden hingegen ist das innere subjective Bild (die Idee) das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und das äußere objective Gebilde das Product. Beide sind mithin der nämliche Proceß, nur verhält sich jedes von beiden zu dem andern wie der umgekehrte Verlauf desselben; denn bei dem Erkennen geht das Handeln von aussenher nach innen hinein, bei dem Bilden aber von innen heraus nach aussen hin.

Anm. Daß das Erkennen wesentlich ein Bilden der materiellen Natur des erkennenden Subjects zum Organ seines Selbstbewußtseins ist, das ist uns eine auch erfahrungsmäßig gewisse Sache. Selbst der Sprachgebrauch legt Zeugniß davon ab, in Redeweisen wie „sich den Kopf zerbrechen" und dergl. Die Anstrengung „des Kopfes" beim Denken ist keine bloß bildliche Rede.

§. 203. Da mit dem (normalen) Fortschritt des sittlichen Processes das Ineinandersein von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich immer vollständiger vollzieht (§. 162 f.): so sind je mehr die sittliche Entwickelung sich ihrer Vollendung annähert, desto vollständiger auch Erkennen und Bilden in einander, bis sie es endlich, in der Vollendung, schlechthin sind. Dieß gilt gleichmäßig von dem einzelnen menschlichen Individuum und von der Menschheit als Ganzem.

§. 204. Weil Erkennen und Bilden allezeit, in welchem Maaße auch immer, in einander sind in dem sittlichen Proceß, so muß in diesem jedes Erkannte auch ein Gebildetes werden

und jedes Gebildete auch ein Erkanntes, — mit andern Worten jedes Innere auch ein Aeußeres und jedes Aeußere auch ein Inneres. Je weiter die sittliche Entwickelung vorschreitet, desto unmittelbarer veräußerlicht sich jedes innerliche sittliche Bild und verinnerlicht sich jedes äußere sittliche Gebilde. Deshalb beurtheilen wir auch eben danach die Wahrheit und die Lebendigkeit der Sittlichkeit des menschlichen Individuums, je nachdem bei ihm sein inneres Sittliches mehr oder minder leicht und sicher auch zum äußeren sittlichen Werk wird, und umgekehrt jedes äußere sittliche Werk mehr oder minder leicht und sicher auch zu einem inneren Sittlichen, zur sittlichen Idee und Gesinnung. Auch in Ansehung der Frömmigkeit gilt das gleiche.

§. 205. Keiner von beiden Functionen, der erkennenden und der bildenden, kommt vor der andern eine Priorität zu. Das Bilden ist freilich seiner Möglichkeit nach durch das Erkennen bedingt, ebenso aber auch das Erkennen seiner Wirklichkeit nach durch das Bilden, — so daß also jedes von beiden nur zugleich mit dem andern gegeben ist, und keins von beiden für sich die Priorität in Anspruch nehmen kann.

Anm. Es scheint zwar, als höbe das Handeln ursprünglich von einem Bilden, nämlich der Organe des sinnlichen (materiellen) Leibes, an, und als entwickelte sich erst an ihm das Erkennen. Allein das Bilden ist ja seiner Natur nach durch ein Erkennen bedingt, nämlich durch ein inneres subjectives Bild, welches es mithin bereits voraussetzt. Und namentlich wie es ursprünglich ein Bilden der sinnlich-leiblichen Organe ist, kann es nur von einer, wenn auch noch so dunklen, Function des Selbstbewußtseins ausgehn, wie dieß denn auch deutlich in dem Umstande heraustritt, daß dieß frühste Bilden vorzugsweise ein Bilden der Sprachorgane, also der Organe für die Darstellung des Selbstbewußtseins, ist. Wenn sich indeß so dennoch eine Priorität zu ergeben scheint, nur auf der entgegengesetzten Seite, eine Priorität des Erkennens vor dem Bilden: so besteht diese doch lediglich in abstracto, indem in concreto jedes wirkliche Erkennen erst durch den Versuch zu bilden vermittelt wird.

§. 206. Die Aufgabe des erkennenden Handelns ist, daß durch dasselbe einerseits die ganze materielle Natur — beides die eigne der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Inhalt des persönlichen Selbstbewußtseins werde, und andrerseits jedes Moment dieses in der materiellen Natur sein Object und mithin auch seine Sollicitation finde, so daß die materielle Natur sich ganz für das Selbstbewußtsein aufschließt, und dieses wieder an der materiellen Natur sich ganz für sich selbst erschließt, eben damit aber auch zusammenschließt (abschließt). Beides sind Correlata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin, für das persönliche Bewußtsein aufgegangen als Object, so ist auch in dem menschlichen Selbstbewußtsein (Verstande) noch etwas, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Actualität herausgetreten ist, und umgekehrt.

§. 207. Die Aufgabe des bildenden Handelns ist, daß durch dasselbe einerseits die ganze materielle Natur — beides, die eigne der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Organ der persönlichen Selbstthätigkeit werde, und andrerseits jedes Moment dieser in der materiellen Natur sein Organ finde, mittelst dessen es schlechthin wirksam sein kann. Beides sind Correlata. Ist in der materiellen Natur noch etwas nicht, oder doch wenigstens nicht schlechthin, Organ für die persönliche Selbstthätigkeit, so ist auch in dieser (dem menschlichen Willen) noch etwas, das in der materiellen Natur kein Organ hat, und umgekehrt.

§. 208. Da Erkennen und Bilden sich gegenseitig bedingen, und in demselben Maaße, in welchem sie sich vollenden, auch in einander sind: so bedingen sich auch die Lösungen der Aufgaben des erkennenden und des bildenden Handelns, die Erkenntniß der materiellen Natur und die Bildung (Gestaltung) derselben gegenseitig, und können sie nur gleichmäßig mit einander fortschreiten.

Anm. Vgl. Braniß, Metaphys., S. 98 ff.

§. 209. Beide Functionen der Persönlichkeit, die erkennende (die idealistische) und die bildende (die realistische), in ihrem Zusammenwirken vermitteln eben die in dem sittlichen Proceß mitgesetzte Vergeistigung des Menschen (als Geschlecht und als Individuum). Durch das Erkennen setzt der Mensch die reale materielle Natur als ideell in die Persönlichkeit hinein, und erhebt eben damit diese zur vollständig entfalteten ideellen irdischen

Welt. Diese ideelle Welt aber setzt er durch das Bilden vollständig als real, indem er seine (ideelle) Persönlichkeit aus dem realen Element der gesammten irdischen materiellen Natur als real setzt.

Anm. 1. Grade derselbe Proceß ist auch die schöpferische That Gottes. Gottes Die Materie denken ist zugleich ein Sie bilden (formen). Nur ist bei Gott beides, Denken und Bilden, unmittelbar und schlechthin Eins, während bei dem Menschen die beiden Acte auseinanderfallen.

Anm. 2. Das Erkennen ist eben wesentlich das Das Reale als ideell setzen, das Abstrahiren von der Realität an dem Object, das Dasselbe auf die Idealität reduziren. Die Möglichkeit dieser Operation ist darin begründet, daß das Reale selbst, um welches es sich hier handelt, das Product eines Die Materie als ideell setzens (denkens) ist, und also ein ideelles Schema an sich selbst trägt.

§. 210. So ist denn die eigne Vergeistigung des Menschen, indem sie sich mittelst der erkennenden und der bildenden Function der Persönlichkeit auf die materielle Natur vollzieht, wesentlich unmittelbar zugleich eine Vergeistigung der gesammten irdischen materiellen Natur überhaupt (nicht bloß der menschlichen) am Menschen, — und zwar genau in demselben Umfange, in welchem das erkennende und das bildende Handeln sie für die menschliche Persönlichkeit in Besitz nehmen, d. h. am Ende des sittlichen Processes ihrem vollständigen Umfange nach.

Anm. Eine ihm äußere Natur — in seiner besondren Sphäre nämlich, der irdischen — muß für den Menschen zuletzt ganz aufhören. Denn in der sittlichen Vollendung muß, was jetzt für ihn äußere irdische Natur ist, ihm ganz angeeignet sein als sein eigener Organismus. Grade ebenso gibt es auch für Gott innerhalb des Kreises seines immanenten Seins keine äußere Natur. Als äußere (d. h. nicht der Persönlichkeit schlechthin geeinte,) ist auch in der That eine geistige Natur ein Unding. Denn ein realer Gedanke oder ein ideelles Dasein ist nur in einem denkenden und setzenden, d. h. also nur in einem persönlichen Sein denkbar. Die Lehre von dem Untergange der äußeren irdischen Natur ist so allerdings eine unumstößliche. Vgl. unten §. 467. 601.

§. 211. Es vollenden sich aber auch beide, das Erkennen und das Bilden der materiellen Natur wesentlich erst mit der wirklichen Vergeistigung derselben. Erst wenn in der Natur der ihr einwohnende Gedanke und sein Dasein (seine Erscheinungsform) schlechthin coincidiren, also ihre Idee schlechthin Realität geworden ist, ist sie vollständig erkennbar; und erst wenn an ihr die Materie vollständig aufgehoben, und sie vollständig als Gedanke (Idee) gesetzt ist, kann sie auf vollständige Weise Organ der Persönlichkeit sein, d. h. ist sie vollständig bildbar. Wie die Materie als solche ihrem Begriff zufolge schlechthin unerkennbar und unbildbar ist, so ist auch an der materiellen Natur die Materie selbst (im Unterschiede von der Organisation an ihr) ein schlechthin unerkennbares sowohl als unbildsames.

Anm. 1. Allerdings ist auch schon jetzt in der noch materiellen Natur der Gedanke vorhanden; aber er arbeitet erst in ihr, hat sie noch nicht schlechthin sich assimilirt. Darum scheint er auch erst undeutlich aus ihr hervor.

Anm. 2. Erst an dem menschlichen Naturorganismus in seiner Vergeistigung ist die irdische Natur überhaupt schlechthin erkennbar und bildbar geworden.

Anm. 3. Mit der Aufhebung der äußeren irdischen Natur sind dann für die vollendeten menschlichen Geistwesen auch Raum und Zeit zwar nicht an sich selbst, wohl aber als sie beschränkende Bestimmtheiten aufgehoben.

§. 212. Da die Momente des Selbstbewußtseins und die der Selbstthätigkeit immer — wiewohl im Anfange der sittlichen Entwickelung nur erst in sehr unvollständigem Maaße — gegenseitig in einander übergehn (s. oben §. 163,): so schlägt jedes erkennende Handeln unmittelbar in irgend einem Maaße in ein bildendes um, und ebenso jedes bildende in ein erkennendes. Jedes Erkennen ist so wesentlich unmittelbar begleitet von einem Bilden, in welches es sich reflectirt, und jedes Bilden von einem Erkennen, in welches es sich reflectirt. Das das Erkennen als sein Reflex wesentlich unmittelbar concomitirende Bilden ist ein Nachbilden des Erkannten, also ein Vorbilden, ein Repräsentiren oder ein Objectiviren desselben für das Selbstbewußtsein. Dieß aber ist das Imaginiren (im weitesten Sinne des Worts). Das das Bilden als sein Reflex wesentlich unmittelbar concomi-

tirende Erkennen iſt ein Nacherkennen des Gebildeten, alſo ein Daſſelbe dem Selbſtbewußtſein einbilden, d. h. ein Sich der Bedeutung des Gebildeten bewußt werden. Dieß aber iſt das Werthgeben. Somit iſt bei allem Erkennen unmittelbar zugleich, in irgend einem Maaße, ein Imaginiren mitgeſetzt, und bei allem Bilden unmittelbar zugleich, in irgend einem Maaße, ein Werthgeben. Da je gefördeter die ſittliche Entwickelung iſt, deſto vollſtändiger Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit und alſo auch Erkennen und Bilden in einander ſind, und mithin auch die Momente beider gegenſeitig unmittelbar in einander übergehn: ſo beſteht in dieſer Beziehung die ſittliche Vollendung darin, daß auf der einen Seite Erkennen und Imaginiren und auf der andern Bilden und Werthgeben ſich ſchlechthin decken.

Anm. Schon oben §. 202. iſt davon die Rede geweſen, daß in jedem Erkennen ſelbſt ein Bilden mitgeſetzt iſt und umgekehrt; hier aber handelt es ſich darum, daß jedes Erkennen unmittelbar in ein Bilden übergeht, und umgekehrt, und ſo jedes Erkennen ein Bilden unmittelbar begleitet, als unmittelbar darauf folgend, ſich unmittelbar an daſſelbe anſchlieſſend, und umgekehrt.

§. 213. Die dieſe unmittelbare Concomitanz vermittelnden Potenzen ſind (ſ. oben §. 166.) einerſeits das Einbildungsvermögen (Imaginationsvermögen), kraft deſſen das Erkennen ſich in ein Imaginiren transformirt, und andrerſeits das Wahrnehmungsvermögen, kraft deſſen das Bilden ſich in ein Werthgeben transformirt. Je weiter die normale ſittliche Entwickelung vorſchreitet, deſto vollſtändiger treten beide Vermögen hervor.

§. 214. Da bis zur ſittlichen Vollendung hin jeder einzelne ſittliche Moment beſtimmt entweder den individuellen oder den univerſellen Charakter an ſich trägt (§. 142.): ſo iſt bis zu jenem Vollendungspunkt auch jeder einzelne Moment des erkennenden Handelns ausdrücklich entweder unter der individuellen oder unter der univerſellen Beſtimmtheit geſetzt, und ebenſo jeder einzelne Moment des bildenden Handelns. Hierdurch modifiziren ſich die beiden Grundformen des Handelns, das Erkennen nnd das Bilden, näher, und jede von beiden geht in ſich in eine doppelte Form auseinander, je nachdem ſie nämlich entweder unter überwiegend individuellem oder unter überwiegend univerſellem Character auf-

tritt. Es ergeben sich so vier allgemeine Hauptformen des Handelns, welche alle einzelnen Erscheinungen desselben vollständig erschöpfen: das individuelle Erkennen und das universelle und das individuelle Bilden und das universelle.

Anm. Diese vier Hauptformen des Handelns sind die unsterbliche Entdeckung Schleiermachers. Sie werden unverrückbar für die Ethik bleiben, was die Keplerschen Gesetze für die Astronomie sind. Daß man grade diesem Hauptpunkt der schleiermacherschen Sittenlehre bisher so geringe Aufmerksamkeit zugewendet hat, muß wohl daraus erklärt werden, daß die Begriffe dieser vier Formen bei Schleiermacher noch nicht alle zu voller Klarheit durchgebildet sind, was ganz besonders von dem Begriff des „individuellen Organisirens", wie er es nennt, gilt.

§. 215. Die angegebenen vier ethischen Hauptfunctionen sind vermittelt durch die vier Grundbestimmtheiten des natürlichen menschlichen Geschöpfs (§. 144.), welche je zwei theils zwischen das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit sich theilen, theils auf die beiden Seiten der individuellen Differenz und der universellen Identität auseinanderfallen. Denn wie die Empfindung, resp. das Gefühl, und der Sinn, näher der Verstandessinn, dem Selbstbewußtsein angehören, und der Trieb, resp. die Begehrung, und die Kraft, näher die Willenskraft, der Selbstthätigkeit: so liegen (s. §. 154.) die Empfindung, resp. das Gefühl, und der Trieb, resp. die Begehrung, auf der individuellen Seite, und der Sinn, näher der Verstandessinn, und die Kraft, näher die Willenskraft, auf der universellen. Demnach ist das individuelle Erkennen durch die Empfindung, resp. das Gefühl, vermittelt und mithin auch bedingt, — das universelle Erkennen durch den Sinn, näher den Verstandessinn, — das individuelle Bilden durch den Trieb, resp. die Begehrung, — und das universelle Bilden durch die Kraft, näher die Willenskraft.

§. 216. Das Erkennen unter dem individuellen Character ist das **Ahnen**. Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das Selbstbewußtsein, — als individuelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Selbstbewußtsein als individuelles, d. i. in dasselbe, wie es das besondre und spezifisch bestimmte oder differente des

bestimmten erkennenden Subjects ist, und diesem ausschließlich eignet. Das Ahnen ist so in Jedem ein spezifisch verschiedenes. Sein Product ist die Ahnung. Die vermittelnde Potenz bei ihm ist die Empfindung, resp. das Gefühl. Es ist ein Mittelst der Empfindung, resp. des Gefühls, die materielle Natur, d. h. ihr Bild, in das Selbstbewußtsein hineinsetzen, gleichsam hineinsaugen. Daher die Dunkelheit alles Ahnens und aller Ahnungen bei ihrer großen Macht über das Selbstbewußtsein.

Anm. 1. Es ist hier vom Ahnen überhaupt die Rede, nicht speciell vom Vorahnen, welches freilich mit sehr gutem Grund Vorahnen heißt. Denn das Vorauserkennen, welches mit diesem Namen bezeichnet zu werden pflegt, ist allerdings in seiner Dunkelheit begreiflicherweise immer ein bloßes Ahnen. Es gibt nämlich Objecte, die unsre Empfindung, resp. unser Gefühl schon aus weit größerer Entfernung affiziren als unsern Sinn oder Verstand. Wie das Ahnen wesentlich die Function der Empfindung ist, drückt die französische Sprache sehr bezeichnend aus in ihrem pressentir.

Anm. 2. Das Ahnen kommt uns empirisch unendlich häufig vor (ganze philosophische Systeme kennen ja das religiöse Erkennen nur unter der Form der Ahnens,), aber sein Begriff ist im gangbaren Sprachgebrauch ein überaus schwankender und schwebender. Hier nun ergibt sich ein völlig bestimmter und klarer Begriff desselben. Daß dieser Begriff sich auf empirischen Wege so schwer fixiren läßt, hat seinen Grund einfach darin, daß das Ahnen seiner Natur gemäß immer im Uebergange in das vorstellende Denken begriffen ist. S. Anm. 3.

Anm. 3. Eben als ein Erkennen mit der Empfindung oder resp. dem Gefühl ist das Ahnen individuelles Erkennen. Die Empfindung, das Gefühl ist nämlich durchaus individuell und deshalb auch unübertragbar. „Jedes Gefühl" — sagt Schleiermacher — „geht immer auf die Einheit des Lebens, nie auf etwas Einzelnes." (System der Sittenl., S. 138.) Ebenso: „Jeden Act des Gefühls vollzieht jeder als einen solchen, den kein andrer ebenso vollziehen kann." (Ebendas., S. 138 f. Vgl. überhaupt S. 138—142.) „Mittheilung der Em-

pfindung" — bemerkt Rosenkranz (Psychol., S. 312,) — „ist schon ein falscher Ausdruck, denn die Empfindung an sich ist unübertragbar. Nur die Möglichkeit ist vorhanden, Andre anzuregen, dasselbe zu empfinden." Vgl. auch Daub, System der chr. Dogmatik, I, S. 624. Das Gefühl ist der nur subjective Verstand oder resp. Vernunft. Mittelst der Function des Gefühls gelangt der Proceß des Erkennens nur bis auf die lediglich subjective, d. i. eben individuelle Stufe. Das Erkennen mit dem Gefühl ist nämlich (s. oben §. 150) Erkennen mit der ethisirten Empfindung. In der Empfindung nun wird das Selbstbewußtsein durch die materielle Natur bestimmt (s. §. 145.). Diese dringt in ihr in dasselbe ein. Dieses Eindringen der materiellen Natur in das Selbstbewußtsein ist aber eine Trübung seiner Klarheit; es reagirt also dagegen. Diese Reaction nun ist in concreto wesentlich ein Sich unterscheiden des selbstbewußten Subjects von der es bestimmenden materiellen Natur, seinem Object. In diesem Sich unterscheiden ist natürlich das erste Moment, daß das Ich, das Selbst sich mit seinem Bewußtsein in sich selbst zurückwirft, also daß es sich von dem es bestimmenden Object unterscheidet. In diesem ersten Moment hält es im Bewußtsein ausdrücklich nur sich selbst fest, den bestimmend auf es einwirkenden Gegenstand aber nicht als solchen, sondern nur den Eindruck, den er auf es macht. Eben dieß erste Moment nun ist die ethisirte Empfindung, das Gefühl. Es ist daher wesentlich ein individuelles oder bloß subjectives Erkennen, was mittelst des Gefühls zustande kommt. Der Erkenntnißact selbst aber ist hiermit noch nicht abgeschlossen. Die oben genannte Reaction des Selbstbewußtseins kann auf dieser Stufe noch nicht stehen bleiben. Denn das Sich unterscheiden des Subjects von dem auf es einwirkenden Object ist noch nicht vollständig vollzogen, sondern erst bloß einseitig, — nur erst als subjectives Bewußtsein, noch nicht auch als objectives. Deshalb schreitet der Proceß zu dem zweiten Moment fort, daß das Ich als Selbstbewußtsein das es bestimmende Object von sich unterscheidet, nämlich indem es dasselbe als solches erfaßt, d. h. denkend es sich vorstellt. Damit, mit der gedankenmäßigen Vorstellung, be-

ſitzt es ein objectives Bewußtſein von demſelben. Damit aber iſt das individuelle Erkennen in das univerſelle Erkennen übergegangen, in das Denken und Vorſtellen, welches weſentlich das objective und als ſolches auch in allen Subjecten identiſche Erkennen iſt. Vgl. Daub, Vorleſſ. ü. die Prolegom. zur Dogm., S. 40. 247 f. 250 f. Man kann daher allerdings ſagen, das Gefühl ſei das zuſtändliche Bewußtſein (oder vielmehr Selbſtbewußtſein), das Denken das gegenſtändliche.

Anm. 4. Die Macht des Ahnens über das Selbſtbewußtſein, aller ſeiner Unklarheit ungeachtet, beruht auf ſeiner Unmittelbarkeit und Lebendigkeit als individuelles Erkennen.

§. 217. Das Erkennen unter dem univerſellen Character iſt das **Denken**. Als Erkennen iſt es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das Selbſtbewußtſein, — als univerſelles Erkennen ein Hineinabbilden derſelben in das Selbſtbewußtſein als univerſelles, d. h. in das Selbſtbewußtſein, wie es nicht das individuell different beſtimmte des erkennenden Subjects, ſondern das menſchliche Selbſtbewußtſein als ſolches, und ſomit das in allen menſchlichen Individuen identiſche und ſich ſelbſt gleiche iſt. Das Denken iſt ſeinem Begriff zufolge ein Univerſaliſiren (Allgemeinſetzen) der Affectionen, welche das Selbſtbewußtſein von den Objecten empfängt*), und in demſelben Maaße, in welchem das Erkennen wirkliches Denken iſt, iſt es auch in allen menſchlichen Einzelweſen ſich ſelbſt gleich. Sein Product iſt der Gedanke, das Wiſſen, deſſen unterſcheidender Character die Evidenz iſt. Die vermittelnde Potenz bei dem Denken iſt der Sinn, näher der Verſtandesſinn. Es iſt ein Mittelſt des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, die materielle Natur, d. h. ihr Bild, in das Selbſtbewußtſein hineinſetzen. Alles Denken iſt nämlich weſentlich theils durch den ſomatiſchen Sinn vermittelt, theils durch den pſychiſchen, d. i. den Verſtand. Es iſt auf der einen Seite ſchlechterdings vermittelt und bedingt durch die Function des ſomatiſchen (oder ſinnlichen) Sinnes, das Wahrnehmen, und der Anfang alles Wiſſens iſt der ſinnliche Augenſchein mit ſeiner für alle ohne Unterſchied gleichen, und zwar

*) Vgl. Braniß, Metaphyſik, S. 91 f.

vollständigen, unmittelbaren Gewißheit; die Evidenz ist ursprünglich Augenscheinlichkeit. Ebenso wesentlich ist aber das Denken auf der andern Seite auch durch die Function des psychischen Sinnes, d. h. des eigentlich sogenannten Verstandes, oder resp. der Vernunft, vermittelt und bedingt, — sofern noch von der Vernunft abgesehen wird, durch das Reflectiren, ohne welches sich das Wahrnehmen schlechterdings nicht zum wirklichen Denken vollzieht. Das Denken befaßt demnach wesentlich zwei Stufen in sich, je nachdem es theils Erkennen mit dem somatischen (sinnlichen) Sinn ist, theils Erkennen mit dem psychischen Sinn, mit dem eigentlich s. g. Verstande. Es hebt an als Erkennen mit dem somatischen Sinne, durch Beobachtung, und so ist es das Wahrnehmen, und sein Product die Kenntniß (die Erfahrung, die Erfahrungskenntniß, die Notiz, die Kenntniß überhaupt im Unterschiede von dem eigentlichen oder wissenschaftlichen, d. i. begriffsmäßigen, Wissen,); dann aber erhebt es sich zum Erkennen mit dem psychischen Sinne, dem eigentlich s. g. Verstande, und so ist es das eigentlich so genannte Denken, das Denken im engeren Sinne, und hat zu seinem Product den Begriff (den Gedanken im engeren Sinne des Worts). Erst Kenntniß und Begriff (Empirie und Theorie) zusammen machen das wahre Wissen aus, für sich allein ist jedes dieser beiden Momente alles Wissens ein unvollkommenes. Ihr absolutes Ineinandersein ist die Vollendung des Wissens. Sofern der Verstand sich zur Vernunft erhebt (s. oben §. 157), und also sein Object selbst a priori sich aus sich selbst heraus setzt, nicht aber es von aussenher gegeben empfängt, — erhebt sich das Denken mit dem psychischen Sinne, dem eigentlich s. g. Verstande, das Begreifen von der Stufe der Reflexion zu der der Speculation, d. h. zum rein a priori begreifenden Denken. Weil jedoch die Vernunft sich erst mit der sittlichen Entwicklung selbst vollendet, so ist bis zu dieser sittlichen Vollendung hin eine vollendete Speculation unmöglich, d. h. eine solche, die schlechthin selbständig, weil schlechthin sich selbst genug wäre. Bis dahin bedarf daher die Speculation schlechterdings der Unterstützung der Reflexion, welche sich ihrerseits selbst wieder auf die Empirie stützt, und es gehört bis dahin wesentlich zur Normalität des Denkens, daß Spe-

culation und Reflexion (mit der Empirie), als gleichberechtigte Functionen, ſich ſchlechthin gegenſeitig die Hand reichen.

Anm. 1. Daß alles Denken weſentlich durch das Wahrnehmen mit dem ſomatiſchen (ſinnlichen) Sinne vermittelt iſt, iſt ein altes Axiom. Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu. Der Sinn iſt die Wurzel des Verſtandes. Vgl. oben §. 144, Anm. 2.

Anm. 2. In dem menſchlichen Wahrnehmen iſt weſentlich immer auch ſchon ein Denken im engeren Sinne, ein Reflectiren mitgeſetzt, in der Function des eigentlich ſ. g. Sinnes auch eine Function des eigentlich ſ. g. Verſtandes. Die reine Perception mit dem ſinnlichen ſomatiſchen Sinne für ſich allein iſt noch kein wirkliches oder eigentlich ſo zu nennendes Wahrnehmen, wie wir an dem Thiere ſehn, das nicht eigentlich wahrnimmt, ungeachtet es ihm an den ſomatiſchen Sinnen und den Perceptionen durch dieſelben, an den Vorſtellungen im weiteſten Sinne des Worts, nicht fehlt. Eben in der Beobachtung, welche das wirkliche Wahrnehmen bedingt, liegt bereits eine eigentliche Verſtandesfunction, weshalb denn auch das Thier zum Beobachten unfähig iſt. Höchſtens gibt es in der höheren Thierwelt entſchiedene Approximationen an das wirkliche (d. h. nicht bloß inſtinctmäßige) Beobachten; dann aber immer zugleich auch an das wirkliche Wahrnehmen.

§. 218. Das Bilden unter dem individuellen Character iſt das **Aneignen** (das Aſſimiliren). Als Bilden iſt es ein Die materielle Natur der menſchlichen Perſönlichkeit als Organ anbilden, — als individuelles Bilden ein Die materielle Natur der menſchlichen Perſönlichkeit als individueller, alſo ihr, wie ſie die beſondre und ſpezifiſch beſtimmte oder differente des beſtimmten bildenden Individuums iſt, und dieſem ausſchließlich eignet, kurz dem bildenden Individuum als ſolchem zum Organ anbilden. Dieß iſt nun eben das Aneignen. Es hat ſeiner Natur nach zwei Seiten. Zunächſt iſt es der materielle Ernährungsproceß in ſeinem weiteſten Umfange, der ſich ſelbſt wieder über zwei beſondre

Momente hinwegvollzieht. Indem nämlich das Individuum individuell bildet, setzt es zuvörderst das seiner Persönlichkeit als Organ anzubildende materielle Naturobject in sich, d. i. in seine materielle Natur hinein, und zwar dadurch, daß es dasselbe in sich absorbirt („zu sich nimmt"); sodann aber setzt es dasselbe wirklich um in diese seine eigne materielle Natur, transsubstanzirt es in dieselbe durch die Digestion, und verleibt es so ihr ein. Allein hierbei bleibt der Proceß des menschlichen individuellen Bildens noch nicht stehn (wie im unpersönlichen bloßen Thiere). Denn hiermit ist das intussuscipirte materielle Naturelement nur erst dem materiellen Naturorganismus des Individuums einverleibt, seiner Persönlichkeit aber ist es noch nicht zugeeignet. Der weitere Fortgang des menschlichen Assimilationsprocesses besteht folglich darin, daß die in den materiellen Naturorganismus des Individuums vonaussenher organisch aufgenommenen materiellen Naturelemente nun auch von seiner Persönlichkeit, nämlich von ihr als Selbstthätigkeit (denn es handelt sich um ein Bilden), sich zugeeignet, d. h. näher sich als Organ angebildet werden. Die individuelle Persönlichkeit setzt also forthin dieselben mit sich in Einheit. Nun ist aber die materielle Natur überhaupt, und ebenso auch die des menschlichen Individuums insbesondre, wesentlich ein Reales, die individuelle menschliche Persönlichkeit aber wesentlich ein Ideelles. Indem mithin diese jene intussuscipirten materiellen Naturelemente mit sich in Einheit setzt, setzt sie ein Ideelles und ein Reales in Einheit, d. h. setzt sie Geist, oder näher setzt sie sich selbst als Einheit des Ideellen und des Realen, d. h. als Geist, kurz vergeistigt sie sich selbst, nämlich dadurch, daß sie sich eine geistige Natur als Organ erzeugt aus der materiellen, oder überhaupt vergeistigt das Individuum sich selbst. So ist denn der Aneignungsproceß wesentlich nach der andern Seite hin zugleich der Proceß der Selbstvergeistigung des aneignenden Individuums, der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, d. i. eines geistigen beseelten Leibes desselben. Und eben hier stellt sich nun der concrete Hergang (im menschlichen Individuum) heraus, vermöge dessen, wie oben (§. 100 f.) schon aus dem abstracten Begriff des Menschen gefolgert werden mußte, der sittliche Proceß wesentlich der

Proceß der Selbſtvergeiſtigung des Menſchen iſt. Nach der einen Seite hin iſt alſo der Aneignungsproceß (als Ernährungsproceß) die Intusſusception der realen materiellen Natur, — nach der andern Seite hin das Zurechtbilden dieſes in das Individuum intusſuscipirten *realen* Elements zum Organ ſeiner individuellen (auf individuell eigenthümliche Weiſe beſtimmten) *ideellen* Perſönlichkeit, mithin zur Daſeinsform des dieſe erfüllenden ideellen Gehalts, d. h. der Beſtimmtheiten ihres Selbſtbewußtſeins und ihrer Selbſtthätigkeit. Dieſe beiden Seiten des Aneignungsproceſſes, wie ſie weſentlich aus einander treten, eben ſo weſentlich gehören ſie auch unauflöslich zuſammen. Der Aneignungsproceß wird demnach beſtimmt einerſeits durch die Art und Weiſe, wie die Perſönlichkeit des Individuums in ſich ſelbſt beſtimmt iſt und ſich fortwährend neu beſtimmt und beſtimmen läßt vermöge ihres Verhältniſſes zu ihrer Außenwelt ſowohl als zu Gott, alſo wie ſie ſich mit *ideellem* Gehalt erfüllt, — und andrerſeits durch die Art und Weiſe, wie ſie die reale materielle Natur in ſich hineinſetzt, namentlich in welchem Maaße. Denn, die letztere Seite angehend, bei dem In ſich aufnehmen der materiellen Natur kommt es weſentlich darauf an, *in welchem Maaße* dieß geſchieht. Geſchieht es in ſolchem Maaße — ſei es nun durch ein Zuviel oder durch ein Zuwenig —, daß dadurch die Stärke des ſinnlich organiſchen Lebensproceſſes entweder über die normale Höhe hinaus geſteigert oder unter dieſelbe herabgedrückt wird: ſo iſt die Folge davon eine Behinderung und relative Unterdrückung der Function der *Perſönlichkeit* in dem Individuum, und infolge hiervon wieder eine Störung des ſittlichen Proceſſes, mithin auch des Vergeiſtigungsproceſſes in ihm überhaupt. Das Product des Aneignens iſt das *Eigenthum* (im ethiſchen Sinne des Worts), d. h. eben das, was angeeignet, dem Aneignenden zueigen geworden iſt. In concreto iſt es der individuelle Naturorganismus *in ſeiner ſittlich gewordenen ſpezifiſch eigenthümlichen Bildung* (Geſtaltung), der individuelle beſeelte Leib *in der eigenthümlichen Beſtimmtheit, welche er durch den ſittlichen Proceß im Individuum empfangen hat*, — zunächſt allerdings der materielle oder ſinnliche individuelle beſeelte Leib, letztlich aber der geiſtige. In ſeiner Vollendung iſt alſo das Eigenthum der

individuelle geistige Naturorganismus. Nur accessorisch und uneigentlich gehört zu ihm auch noch der vereigenthümlichte Eigenbesitz (S. unten §. 226.). Die vermittelnde Potenz bei dem Aneignen ist der Trieb, resp. die Begehrung. Das Individuum eignet dadurch an, daß es kraft des Triebes, resp. der Begehrung, die materielle Natur in sich hineinzieht und seiner Persönlichkeit als individueller zum Organ anbildet. Weil nun das Leben des menschlichen Einzelwesens eben darin besteht, daß seine Persönlichkeit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib besitzt: so beruht wesentlich auf dem Aneignungsprocesse das Leben des menschlichen Individuums, das sinnliche und das geistige, jenes seiner Erhaltung nach, dieses seiner Erzeugung nach. Als Ernährungsproceß ist er der Selbsterhaltungsproceß des Individuums, nämlich nach seinem materiellen (sinnlichen) Leben, — als Selbstvergeistigungsproceß der Selbsterzeugungsproceß desselben, der Proceß seiner Wiedergeburt durch sich selbst aus der Materie in den Geist.

Anm. 1. Das Aneignen ist unter allen sittlichen Functionen die für uns als Einzelne bedeutungsvollste und wichtigste, weil die folgenreichste, zusammt dem individuellen Erkennen, mit dem es im engsten Zusammenhange steht. Es wird aber gar nicht nach seiner Bedeutung gewürdigt, ja man hat kaum den Muth, ihm nur überhaupt die Dignität einer sittlichen Function zu zu gestehn. Der Grund davon liegt darin, daß man es immer nur nach der einen an ihm offen zutage liegenden Seite beachtet, nach welcher es Ernährungsproceß ist, und nicht auch nach der andern, nach der es Selbstvergeistigungsproceß ist. Diese letztere Seite liegt freilich in einer innerlichen Tiefe, welche sie jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Schon das Gebet des Herrn konnte uns hier als Wegweiser dienen. Seine vierte Bitte ist keine gemeine Bitte unter den übrigen sublimen.

Anm. 2. Man spricht bekanntlich auch von einem geistigen Assimiliren und einem geistigen Assimilationsprocesse. Und das nicht mit Unrecht, sofern ja die Erzeugung unsers individuellen geistigen Naturorganismus und die Art seiner Gestaltung wesentlich auch durch die geistigen Einwirkungen, die wir von Andern und überhaupt von unsrer Aussenwelt

erfahren, durch die geistigen Einflüsse, die wir von dieser her in unser Selbstbewußtsein und unsre Selbstthätigkeit aufnehmen, mit bedingt ist. Allein auch wo wir so geistige Nahrungsstoffe einathmen, ist doch bei dem Aneignen dieser in uns aufgenommenen Lebenselemente selbst unsre bildende Function immer auf die materielle Natur gerichtet. Das Aneignen selbst besteht nämlich auch hier darin, daß unsre Persönlichkeit das von aussenher (durch die Vermittelung des Selbstbewußtseins) in sie eintretende s. g. Geistige, das aber in Wahrheit ein nur erst rein ideelles ist, in uns aus einem schon in uns intussuscipirten realen materiellen Naturelement (aus unserm „Saft und Blut") als real setzt, und es so in Geist umsetzt.

Anm. 3. In dem, was im §. über die Wichtigkeit des Maaßes bei der Intussusception im individuellen Ernährungsproceß gesagt ist, liegt die Wurzel der sittlichen Bedeutung des Fastens.

Anm. 4. Den Ausdruck Eigenthum gebrauchen wir durchgängig dem zuerst von Schleiermacher eingeführten Sprachgebrauch gemäß. Vgl. namentlich auch die Auseinandersetzung desselben in der zweiten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes", Sämmtl. Werke, III. Abth., Band 2, S. 483 f. Bei Schleiermacher selbst ruht allerdings noch vielfaches Dunkel auf diesem Begriff, wie auf seinem „individuellen Organisiren" oder „Aneignen" überhaupt. Eigenthum ist also hier nicht im juristischen Sinne zu verstehen. Um den juristischen Begriff von Eigenthum zu bezeichnen werden wir uns des Ausdrucks Eigenbesitz (zum Unterschiede vom bloßen Besitz im juristischen Sinne) bedienen. S. unten §. 226.

Anm. 5. Wenn wir das Eigenthum in den individuellen und individuell gebildeten Naturorganismus setzen, so ist dieß die ganz allgemein geläufige Vorstellung. Sein (beseelter) Leib ist wie das ursprünglichste so auch das nächste und das eigenste Eigenthum eines jeden, und wird von Jedem dafür angesehn. (Luc. 16, 12: τὸ ὑμέτερον.)

Anm. 6. Das Leben ist seinem Begriff zufolge immer physisches. Aber freilich nicht bloß materiell (sinnlich)-physisches Leben gibt es, sondern auch geistig-physisches.

Anm. 7. Nicht bloß die Erhaltung des materiellen Lebens des Individuums beruht auf dem Aneignungsprocesse, sondern auch seine Entstehung. Denn die Geschlechtsverbindung ist nichts andres als der Proceß der Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, ein Aneignungsproceß. S. unten §. 292.

Anm. 8. Ueber den materiellen Assimilationproceß s. eindringende Bemerkungen bei Vorländer, a. a. O., S. 85. 404. 497—500. Es ist sehr wahr was dort S. 59 gesagt wird: „Fortschreitende Production und Reproduction sind nirgends von einander zu trennen."

§. 219. Das Bilden unter dem universellen Character ist das **Machen.** Als Bilden ist es ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als Organ anbilden, — als universelles Bilden ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als solcher, wie sie in allen menschlichen Einzelwesen identisch und sich selbst gleich ist, nicht wie sie die besondre des bestimmten bildenden Subjects ist, zum Organ anbilden, mithin ein Sie zum allgemein (d. h. für alle menschliche Einzelwesen überhaupt, nicht bloß für das bestimmte bildende selbst,) anwendbaren Organ der menschlichen Persönlichkeit bilden. Sofern das Machen seiner Natur nach mit Anstrengung verbunden ist (s. unten §. 233.), ist es wesentlich ein Arbeiten, und zwar das Arbeiten im engeren Sinne des Worts. Sein Product ist die Sache (das Gemächte), sofern es Arbeiten (im engeren Sinne) ist, das Werk (im engeren Sinne). Die vermittelnde Potenz bei ihm ist die Kraft, näher die Willenskraft. Es ist ein Mit der Kraft, näher der Willenskraft, die materielle Natur der universellen menschlichen Persönlichkeit, d. i. der menschlichen Persönlichkeit als solcher zum Organ anbilden. So ist das Machen (das Arbeiten im engeren Sinne) in sich selbst zwiefach abgestuft, jenachdem es entweder ein Machen überwiegend mit der somatischen Kraft (der s. g. sinnlichen Kraft) ist oder ein Machen überwiegend mit der psychischen Kraft, mit der Willenskraft. Als jenes ist es das mechanische, als dieses das freie (im Sinne des römischen liberalis, ingenuus,) oder geistige. Beide Formen sind nie schlechthin die eine für sich ohne die andre; je mehr sie relativ außer einander sind, desto unvollkommener ist das Machen. Seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein beider, des Me-

chanischen und des Freien in ihm. Diese Einheit beider ist das eigentlich technische Machen (im Gegensatz einerseits gegen das banausische und andrerseits gegen das naturalistische).

Anm. 1. Der Sprachgebrauch für die Bezeichnung des universellen Bildens muß noch erst genau fixirt werden. Der Ausdruck Machen scheint uns der geeignetste dafür, da wir von dem Wort „Schaffen" abstrahiren müßen, mit dem am allertreffendsten die vulgäre Sprachweise die Sache, von der hier die Rede ist, bezeichnet. Das universelle Bilden ist das „Produziren" im engeren, d. h. im staatswirthschaftlichen Sinne, — die κατ' ἐξοχὴν s. g. Thätigkeit. Sein Product (die Sache) ist das im engeren Sinne s. g. „Product", alles, was Object des Handelsverkehrs ist.

Anm. 2. Auch das universelle Erkennen, das Denken ist, aus dem angegebenen Grunde, ein Arbeiten, und auch sein Product ist ein Werk, auch dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß. S. unten §. 233. Dennoch nennen wir das universelle Bilden in einem engeren und, wie es uns wenigstens dünkt, eigentlicheren Sinne Arbeiten. Es ist ein Arbeiten namentlich sofern ihm auf der Seite des individuellen Bildens Genuß und Spiel gegenübersteht. S. unten §. 225. 370.

Anm. 3. Das rein mechanische Machen ist sittlich verwerflich, ebenso aber auch das rein freie. Beide kommen übrigens nie vor, weil bis zur Vollendung des menschlichen Geschöpfs hin das Psychische in ihm nie schlechthin ohne das Materiell (sinnlich)-somatische gegeben ist; aber ebenso auch umgekehrt dieses nie schlechthin ohne jenes. Es kann also hier überall nur von dem Ueberwiegen entweder des einen oder des andern die Rede sein.

Anm. 4. Auch das Thier bildet die materielle Natur, aber nur in individueller Weise. Es kann sie nur sich assimiliren; etwas aus ihr zu machen, Sachen zu produziren, das vermag es nicht. Wo es objectiv betrachtet etwas für den Menschen macht, z. B. die Biene den Honig, da ist dieß doch bei dem Thiere selbst nur ein individuelles Bilden, ein Assimiliren.

§. 220. Da Erkennen und Bilden immer nur entweder unter dem individuellen oder unter dem universellen Character gegeben

sind (§. 214.), so müssen auch die beiden sie concomitirenden Functionen, das Imaginiren und das Werthgeben (§. 212.) diese nähere Modification derselben, den individuellen und den universellen Character, annehmen. So gehen denn auch sie jedes in zwei verschiedene Formen, eine individuell bestimmte und eine universell bestimmte, auseinander.

§. 221. Im Zusammenhange hiermit nehmen aber auch die das Imaginiren und das Werthgeben vermittelnden Vermögen, das Einbildungsvermögen und das Wahrnehmungsvermögen (s. oben §. 166.), dieselbe Doppelbestimmtheit an, und jedes von beiden tritt sowohl unter dem individuellen Character auf als unter dem universellen. Das Einbildungsvermögen ist als individuelles die Phantasie und als universelles das Vorstellungsvermögen, und das Wahrnehmungsvermögen ist als individuelles der Geschmack und als universelles das Beurtheilungsvermögen.

§. 222. So wird jedes Ahnen von einem individuellen Imaginiren concomitirt unter der Vermittelung der Phantasie, jedes Denken von einem universellen Imaginiren unter der Vermittelung des Vorstellungsvermögens, jedes Aneignen von einem individuellen Werthgeben unter der Vermittelung des Geschmacks und jedes Machen von einem universellen Werthgeben unter der Vermittelung des Beurtheilungsvermögens.

§. 223. Das das Ahnen concomitirende individuelle Imaginiren ist das **Anschauen**, und so ist alles Ahnen wesentlich zugleich ein Anschauen. Das Anschauen ist wesentlich ein Imaginiren, aber ein durchaus individuelles, ein Imaginiren nach einem individuellen Schema. Daher ist es auch immer ein Vorbilden für das Selbstbewußtsein mit dem seinem Begriff nach individuellen, in Jedem eigenthümlich differenten Triebe, resp. der Begehrung. Es concomitirt aber allemal das Ahnen. Es kommt nämlich nie anders vor als mit und an dem Ahnen; hinwiederum kommt aber auch das Ahnen nie anders vor als zusammen mit dem Anschauen. Weil das Anschauen so am Ahnen haftet, so setzt es immer in dem Anschauenden eine Wirksamkeit der Empfindung, resp. des Gefühls, voraus, welche ja eben die das Ahnen vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Anschauen durch die Phantasie, das Einbildungsvermögen als individuell bestimmtes, das eigenthümliche künstlerische Vermögen. Sie ist eben

das Vermögen der Anschauungen, das Vermögen der (individuellen) Empfindung, genauer des Gefühls, zu bilden. Das Product des Anschauens ist die Anschauung, und so ist jede Ahnung wesentlich zugleich Anschauung.

Anm. Anschauung gebrauchen wir immer von der Anschauung mit der Phantasie, nicht von der mit dem Sinne. In welchem wesentlichen Zusammenhange nun die Phantasie mit dem Ahnen steht, und wie sie wesentlich individueller, subjectiver Natur ist, bedarf keiner Erinnerung. Ein Ahnen ohne begleitendes Anschauen gibt es gar nicht. Das Gefühl, welches nicht zugleich Phantasie ist, ist das dumpfe Gefühl. Die dumpfe Ahnung ist keine wahre Ahnung. Man denke nur daran, wie bei dem Künstler die Gefühlserregung unmittelbar in die Anschauung, in ein wirkliches inneres Bild übergeht. Eben deshalb weil jede Ahnung wesentlich zugleich Anschauung ist, gestalten sich besonders lebhafte Ahnungen zu eigentlichen Visionen, in denen das innere Phantasiebild für den Ahnenden vermöge seiner Lebendigkeit nach außen hinaustritt.

§. 224. Das das Denken concomitirende universelle Imaginiren ist das **Vorstellen**, und so ist alles Denken wesentlich zugleich ein Vorstellen. Das Vorstellen ist wesentlich ein Imaginiren, aber das Characteristische an ihm ist, daß es die nähere Bestimmtheit hat, ein universelles, in allen vorstellenden Individuen identisches Imaginiren zu sein, ein Imaginiren nach einem universellen Schema. Daher ist es auch immer ein Vorbilden für das Selbstbewußtsein mit der ihrem Begriff nach universellen Kraft, näher der Willenskraft. Es concomitirt aber allemal das Denken. Es kommt nämlich nie anders vor als mit und an dem Denken; hinwiederum kommt aber auch das Denken nie anders vor als zusammen mit dem Vorstellen, ohne welches es gar nicht sich fertig in sich zu vollziehen vermag. Weil das Vorstellen so am Denken haftet, so setzt es immer in dem Vorstellenden eine Wirksamkeit des Sinnes, näher des Verstandes, voraus, welcher ja eben die das Denken vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Vorstellen durch das Vorstellungsvermögen, das Einbildungsvermögen als universell bestimmtes, das theoretische Vermögen, den s. g. theoretischen

Verſtand. Das Vorſtellungsvermögen iſt eben das Vermögen allgemein gültiger, d. h. abſtracter (denn die Abſtractheit iſt nichts andres als die Univerſalität, eben das Characteriſtiſche des Denkens,) Objectbilder (Gedankenbilder), das Vermögen des (univerſellen) Sinnes, näher Verſtandes, zu bilden. Das Product des Vorſtellens iſt die Vorſtellung, und ſo iſt jeder Gedanke, jedes Wiſſen weſentlich zugleich Vorſtellung. In concreto iſt dieſe Vorſtellung, dieſes innere univerſelle Bild, in welchem der Gedanke ſich reflectirt, das innere Wort. Kein Gedanke iſt wahrhaft fertig bevor er ſich in dieſem inneren Wort verkörpert hat.

Anm. 1. Was wir das Vorſtellen (im engeren Sinne), das univerſelle Imaginiren nennen, iſt eben daſſelbe, was Vorländer, a. a. O., S. 387. 390—393, als die Function der „ſchematiſirenden Phantaſie" beſchreibt.

Anm. 2. In welchem weſentlichen Zuſammenhange das Vorſtellen mit dem Denken ſteht, und wie es weſentlich univerſeller, objectiver Natur iſt, iſt allgemein anerkannt. Allerdings gibt es auch ein Denken, welches weſentlich nicht von einem Vorſtellen begleitet iſt, wie wir ja oben S. 103 f. ausdrücklich anerkannt haben, — ein Denken, welches ſeinem Begriff ſelbſt zufolge von dem Vorſtellen verlaſſen wird, ſofern es nämlich ein Object hat, das eben weſentlich ein ſchlechthin nicht materielles und näher ſchlechthin nicht räumlich und zeitlich beſtimmtes und mithin dem Bereich des Vorſtellens ſchlechthin enthoben iſt, da dieſes weſentlich ſinnliches Vorſtellen iſt oder näher Vorſtellen in Raum und Zeit, Imaginiren nach einem ſinnlichen, näher räumlichen und zeitlichen Schema. Allein dieſes Denken betrachten wir ebendeshalb auch Alle als ein, nach dem Maaß gemeſſen, welches in dem Begriff des menſchlichen Denkens an ſich liegt, nicht vollſtändig fertiges, ja überhaupt nicht vollſtändig vollendbares und eben dieſerhalb und in dieſem Sinne tranſcendentes Denken; und die durchaus eigenthümliche Schwierigkeit deſſelben, ſo wie die immer wiederkehrende Skepſis in Anſehung ſeiner Zuverläſſigkeit hat eben lediglich darin ihren Grund, daß es ſchlechterdings nicht von einem Vorſtellen begleitet iſt und begleitet ſein kann,

so daß uns also für seine Objecte in unsrer Erfahrung schlechterdings jede Analogie ausgeht.

Anm. 3. Auch alle unsre eigentlich sogenannten Begriffe sind, in näherer oder entfernterer Weise, bildliche, den Begriff des Begriffes selbst nicht ausgenommen. Schon deshalb, weil wir gar nicht anders denken können als in Worten, alle Worte aber Bilder sind, nur freilich als Worte identische Bilder, Bilder, in denen sich kein Gefühl mitausdrückt, also Bilder im weiteren Sinne, reine Schemata. Die Vorstellung wird demnach nicht etwa aufgehoben durch den Begriff, so daß dieser über sie hinausginge. Worüber er hinausgeht, das ist nur die in sich noch unfertige, noch inconsistente Vorstellung, die gemeinhin s. g. bloße Vorstellung. Die Vorstellung in ihrer ganzen Wahrheit und Vollendung gehört wesentlich mit hinzu zum Begriff, auch zu dem vollendeten.

§. 225. Das das Aneignen concomitirende individuelle Werthgeben ist das **Genießen**, und so ist alles Aneignen wesentlich zugleich ein Genießen. Das Genießen ist wesentlich ein Werthgeben, aber ein durchaus individuelles, ein Werthgeben, das den lediglich subjectiven Werth seines Objects ausdrückt, lediglich den Werth, welchen dieses Object für das werthgebende Subject als dieses bestimmte Individuum hat, völlig abgesehen von seinem allgemeingültigen objectiven Werthe. Daher ist es auch immer ein Werthgeben mit der ihrem Begriff nach individuellen Empfindung, resp. dem Gefühle, ein Bewußtsein des werthgebenden Subjects eben nur um den Werth, welchen das genossen werdende Object in seinem Verhältniß zu ihm (diesem bestimmten Subject) insbesondre hat, um die Lust, unter welcher es von diesem Object in seinem Selbstbewußtsein affizirt wird. Nämlich nur unter der Bestimmtheit der Lust wird beim Genießen das individuelle Selbstbewußtsein affizirt, weil ja das Aneignen seinem Begriff zufolge immer Förderung des Lebens des Individuums ist. (Vgl. oben §. 218.) Was seiner Natur nach dieses wirklich (d. h. nicht etwa auf bloß vorübergehende Weise) hemmt, das kann

gar nicht angeeignet werden, ſondern wird vielmehr, wenn es doch in den Aneignungsproceß miteintritt, von dem Naturorganismus (dem geiſtigen ebenſo wie dem ſinnlichen) ſecernirt, nicht intusſuscipirt. Das Genieſſen concomitirt aber allemal das Aneignen. Es kommt nämlich nie anders vor als mit und an dem Aneignen, es iſt immer ein Affizirtſein des individuellen Selbſtbewußtſeins unter der Beſtimmtheit der Luſt durch ein im Angeeignetwerden vonſeiten des genieſſenden Individuums begriffenes materielles Naturobject. Und hinwiederum kommt auch das Aneignen (nämlich das wirkliche, nicht bloß intendirte,) nie anders vor als zuſammen mit dem Genießen, ſo daß dieſes jenem immer unmittelbar inhärirt. Weil das Genießen ſo am Aneignen haftet, ſo ſetzt es immer in dem Genießenden eine Wirkſamkeit des Triebes, resp. der Begehrung, voraus, welcher ja eben die das Aneignen vermittelnde Potenz iſt. Vermittelt wird das Genießen durch den Geſchmack, das Wahrnehmungsvermögen als individuell beſtimmtes, das äſthetiſche Vermögen (im weiteſten Sinne des Worts). Der Geſchmack (auf allen ſeinen vielen verſchiedenen Potenzen) iſt das Vermögen individueller Werthgebung, das Vermögen, mit dem Bewußtſein der Luſt anzueignen, d. i. zu genießen, — das Vermögen des (individuellen) Triebes, genauer der Begehrung, zu erkennen. Das Product des Genießens iſt abſtract ausgedrückt die Selbſtbefriedigung, concret die Glückſeligkeit, nach ſeinem eigentlich ſittlichen Gehalt betrachtet die Begeiſterung, — und ſo iſt jedes Eigenthum weſentlich zugleich Selbſtbefriedigung oder näher Glückſeligkeit und Begeiſterung. Das Product des Genießens iſt nämlich, daß das individuell beſtimmte Bewußtſein, d. h. die Empfindung, resp. das Gefühl, des genießenden Individuums Bewußtſein; und zwar individuell beſtimmtes, alſo Empfindung und resp. Gefühl davon iſt, angeeignet, alſo Eigenthum erzeugt und den Trieb, resp. die Begehrung, befriedigt zu haben, und dieß, was nach dem Obigen in der Sache ſelbſt liegt, unter der Beſtimmtheit der Luſt, — es iſt das individuell beſtimmte Bewußtſein, d. h. die Empfindung, resp. das Gefühl, deſſelben von einer in ihm eingetretenen Lebensförderung. Dieß iſt mit Einem Wort die Selbſtbefriedigung, für welche

Glückseligkeit nur ein andres Wort ist. Vgl. auch unten §. 618. Da nun aber das Aneignen in concreto ein Erzeugen von Geist in dem Individuum ist, so ist das Genießen seinem eigentlichen Gehalt nach ein sein Aneignen begleitendes individuell bestimmtes Bewußtsein, d. h. Gefühl, unter der Form der Lust um die durch dasselbe statthabende Förderung seines geistigen Seins und Lebens, und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit mithin das individuelle Bewußtsein oder das Gefühl seines Begeistetseins, d. h. die Begeisterung. Die wahre Glückseligkeit ist wesentlich Begeisterung.

Anm. 1. Ebendeshalb weil Aneignen und Genießen nie das eine ohne das andre gegeben sind, gebraucht auch der vulgäre Sprachgebrauch die beiden Ausdrücke „aneignen" (essen und trinken, einathmen u. s. w.) und „genießen" so vielfach promiscue. Daß alles Eigenthum unmittelbar zugleich Genuß gewährt und Selbstbefriedigung mit sich führt, ist allbekannt. In welchem unmittelbaren Zusammenhange der Geschmack mit dem Aneignungsproceß (sofern er Ernährungsproceß ist) steht, das drückt schon sein Name aus; und daß er durchaus individueller, subjectiver Natur ist, das ist sogar sprüchwörtlich geworden (De gustibus non est disputandum).

Anm. 2. Mit der aufgestellten Definition der Glückseligkeit harmoniren die gangbaren Begriffsbestimmungen im Wesentlichen durchaus. So sagt z. B. Rosenkranz (Psychol., S. 358,): „Glück heißt für seine Triebe die Angemessenheit des äußern Daseins finden." Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 107 ff. Nicht vollständig erschöpft den Begriff der Glückseligkeit die bekannte Erklärung von Schelling (System des transcendentalen Idealismus, S. 403,): „Im Begriff der Glückseligkeit wird, wenn er genau analysirt wird, nichts andres gedacht als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen selbst." Womit die von Reiff (System der Willensbestimmungen, S. 112,) nahe verwandt ist: „In der Glückseligkeit geschieht der Wille des Menschen, unabhängig von ihm, von selbst."

§. 226. Das das Machen concomitirende universelle Werthgeben ist das **Schätzen**, d. h. das Den Preis, d. i. den objectiven Werth der producirten Sache erkennen, — und so ist alles Machen wesentlich zugleich ein Produziren objectiv werthvoller Sachen, d. h. ein **Erwerben**. Das Schätzen ist wesentlich ein Werthgeben, aber ein universelles und objectives, für Alle (wenigstens für eine relative Allheit) gültiges. Ein solches muß natürlich hier stattfinden, weil das Machen ein universelles Bilden ist, ein Bilden der materiellen Natur zum Organ für die menschliche Persönlichkeit an sich oder als solche, zu einem solchen Organ der menschlichen Persönlichkeit, wie es für alle menschliche Einzelwesen (oder wenigstens doch für eine relative Allheit derselben) ohne Unterschied, ganz abgesehn von ihren individuellen Differenzen, zum Gebrauch geeignet, also auch für alle ohne Unterschied von Werth ist, und zwar von einem objectiv bestimmbaren. Daher ist es auch immer ein Werthgeben mit dem in Allen identischen oder universellen und objectiven Sinn, oder näher Verstandessinn, das sonach in Allen das gleiche sein muß. In dem Reflex nun, den dieses es wesentlich concomitirende Schätzen auf dasselbe zurückwirft, angesehen, ist alles Machen wesentlich ein Erwerben (Verdienen); aber auch dieses letztere kommt hinwiederum nicht anders vor als mit und an jenem ersteren. Weil das Erwerben so am Machen haftet, so setzt es immer in dem Erwerbenden eine Wirksamkeit der Kraft, näher der Willenskraft, voraus, welche ja eben die das Machen vermittelnde Potenz ist. Vermittelt wird das Erwerben durch das Beurtheilungsvermögen, das Wahrnehmungsvermögen als universell bestimmtes, das practische Vermögen. Es ist dieß das Vermögen der universellen Werthgebung, das Vermögen, den allgemein gültigen objectiven Werth der Sachen zu bestimmen, der s. g. practische Verstand. Die Beurtheilung ist nämlich eben die Werthbestimmung nach einem objectiv gültigen Maaßstabe. Ihre abstractesten Formen sind (den wesentlichen Formen des Gefühls, Lust und Unlust, entsprechend,) die positive: der Beifall — und die negative: das Mißfallen. Das Product des Erwerbens ist der Erwerb (Verdienst), mithin der Eigenbesitz, das Vermögen, und so ist jede Sache wesentlich zugleich Eigenbesitz.

Eine besondre Gattung des Eigenbesitzes ist der vereigenthümlichte Eigenbesitz, d. h. der Kreis derjenigen Sachen, welche zu der bestimmten individuellen Person des Eigenbesitzers in einem Verhältniß spezifischer Zugehörigkeit stehen, so daß sie nur in der Zugehörigkeit an diesen bestimmten Eigenbesitzer ihren eigenthümlichen Werth haben, weshalb sie denn auch durchaus aus dem öffentlichen Verkehr zurückgezogen sind.

Anm. 1. Der Preis ist der Ausdruck des objectiven Werths einer Sache im Verkehr.

Anm. 2. Das Product des Erwerbens würde am bezeichnendsten (da das Machen durch die Vermittelung des Schätzens Erwerben ist,) Schatz (das, was geschätzt wird,) genannt werden. Wir nennen es Eigenbesitz (nach der Analogie des Ausdrucks „etwas zueigen besitzen"), um seine Verwechselung mit dem Besitz im engeren juristischen Sinne, in dem es vom (juristischen) Eigenthum unterschieden wird, zu verhüten. Was wir meinen ist grade das Eigenthum im juristischen Sinne.

Anm. 3. Zur Verdeutlichung des Begriffs des vereigenthümlichten Eigenbesitzes ein Beispiel. Gesetzt, es gäbe einen Violinvirtuosen N., der seine eminente Kunst nur auf Einer Geige auszuüben vermöchte, auf die er sich in einer eigenthümlichen Weise eingespielt, und deren durchaus eigenthümliche musikalische Vortrefflichkeit wiederum kein Andrer auffer ihm vollständig zu benutzen im Stande wäre: so wäre diese Geige ein schlechthin vereigenthümlichter Eigenbesitz des Mannes. Denn ohne diese Geige wäre der N kein Wundergeiger mehr, und in eines Andern Hand wäre die Geige keine Wundergeige mehr. In dieselbe Kategorie gehören alle die Besitzthümer, die ihren eigenthümlichen Werth nur vermöge ihrer eigenthümlichen Abkunft, überhaupt nur vermöge ihrer Geschichte haben, Familienstücke, pretia affectionis u. s. w. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz ist natürlich ein sehr relativer Begriff. Es gibt mannichfache Abstufungen dieses vereigenthümlichten Eigenbesitzes; das obige Beispiel möchte etwa das Maximum desselben repräsentiren.

Anm. 4. In welchem wesentlichen Zusammenhange dieser practische Verstand mit dem Machen steht, das drückt schon sein Name selbst aus, — und daß er wesentlich universeller, objectiver Natur ist, zeigt sich in dem Anspruch, den er auf die unbedingte Allgemeingültigkeit seiner Aussprüche zu machen pflegt. Eine anschauliche Beschreibung desselben s. bei Drobisch, Empir. Psychologie, S. 280. — Das Beurtheilungsvermögen ist nicht mit der Urtheilskraft zu verwechseln, durch die es übrigens bedingt ist.

§. 227. Je gebildeter die vier Vermögen sind, die das Imaginiren und das Werthgeben vermitteln, desto mehr gehen das einemal Phanthasie und Geschmack und das andremal Vorstellungsvermögen und Beurtheilungsvermögen in die Einheit zusammen, weil nämlich dann in dem die Vermögen überhaupt constituirenden Ineinandersein von Sinn und Kraft (s. oben §. 166.) die Vollständigkeit des Ineinanderseins dieser beiden Factoren und ihr Gleichgewicht desto näher erreicht ist.

§. 228. Die concomitirende Function und die concomitirte stehen nicht nothwendig in gleichem Maaß der Stärke. 1) Es kann wenig Anschauen geben bei vielem Ahnen, wenn nämlich in dem Individuum die Selbstthätigkeit als individuelle, der Trieb, unkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als individuellem, der Empfindung, mithin das das Ahnen concomitirende individuelle Nachbilden unkräftiger ist als das von ihm nachgebildete Ahnen. Es kann also wenig Phantasie geben bei viel Empfindung. (Viel Sinn für die Kunst bei wenig Talent für die künstlerische Form und Production.) Umgekehrt kann es viel Anschauen geben bei wenigem Ahnen, wenn nämlich in dem Individuum die Selbstthätigkeit als individuelle, der Trieb, überkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als individuellem, der Empfindung, mithin das das Ahnen concomitirende individuelle Nachbilden kräftiger ist als das von ihm nachgebildete Ahnen. Es kann also viel Phantasie geben bei wenig Empfindung. (Viel Talent für die künstlerische Form und Production bei wenig künstlerischem Gehalt und Sinn.) 2) Es kann wenig Vorstellen geben bei vielem Denken, wenn nämlich in dem Individuum die Selbst-

thätigkeit als universelle, die Kraft, näher die Willenskraft, unkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als universellem, dem Sinne, näher dem Verstandessinne, mithin das das Denken concomitirende universelle Nachbilden unkräftiger ist als das von ihm nachgebildete Denken. Es kann also wenig Vorstellungsvermögen geben bei vielem Verstande. (Tüchtige, tiefe, aber abstruse und dunkle Denker.) Umgekehrt kann es viel Vorstellen geben bei wenigem Denken, wenn nämlich in dem Individuum die Selbstthätigkeit als universelle, die Kraft, näher die Willenskraft, überkräftig ist im Vergleich mit dem Selbstbewußtsein als universellem, dem Sinne, näher dem Verstandessinne, mithin das das Denken concomitirende universelle Nachbilden kräftiger ist als das von ihm nachgebildete Denken. Es kann also viel Vorstellungsvermögen geben bei wenig Verstand. (Schwache, seichte, aber klare und expedite Denker.) 3) Es kann wenig Genießen geben bei vielem Aneignen, wenn nämlich in dem Individuum das Selbstbewußtsein als individuelles, die Empfindung, unkräftig ist im Vergleich mit der Selbstthätigkeit als individueller, dem Triebe, mithin das das Aneignen concomitirende individuelle Nacherkennen unkräftiger ist als das von ihm nacherkannte Aneignen. Es kann also wenig Geschmack geben bei vielem Trieb. (Immer unbefriedigte und unglückliche Genußsüchtige.) Umgekehrt kann es viel Genießen geben bei wenig Aneignen, wenn nämlich in dem Individuum das Selbstbewußtsein als individuelles, die Empfindung, überkräftig ist im Vergleich mit der Selbstthätigkeit als individueller, dem Triebe, mithin das das Aneignen concomitirende individuelle Nacherkennen kräftiger ist als das von ihm nacherkannte Aneignen. Es kann also viel Geschmack geben bei wenigem Trieb. (Lebensfrohe, allezeit beglückte Genügsame.) 4) Es kann wenig Schätzen und Erwerben geben bei vielem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individuum das Selbstbewußtsein als universelles, der Sinn, näher der Verstandessinn, unkräftig ist im Vergleich mit der Selbstthätigkeit als universeller, der Kraft, näher der Willenskraft, mithin das das Machen (Arbeiten) concomitirende universelle Nacherkennen unkräftiger ist als das von ihm nacherkannte Machen (Arbeiten). Es kann also wenig Beurtheilungsvermögen geben bei vieler Kraft, näher Willenskraft. (Red-

lich angestrengte und doch erwerbloſe Thätigkeit.) Umgekehrt kann es viel Schätzen und Erwerben geben bei wenigem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individuum das Selbſtbewußtſein als univerſelles, der Sinn, näher der Verſtandesſinn, überkräftig iſt im Vergleich mit der Selbſtthätigkeit als univerſeller, der Kraft, näher der Willenskraft, mithin das das Machen (Arbeiten) concomitirende univerſelle Nacherkennen kräftiger iſt als das von ihm nacherkannte Machen (Arbeiten). Es kann alſo viel Beurtheilungsvermögen geben bei wenig Kraft, näher Willenskraft. (Leichtfertige Thätigkeit mit klug aus ihr gezogenem reichlichem Erwerb.) Es iſt übrigens immer eine Unvollkommenheit, wenn die concomitirende Function und die concomitirte nicht im Gleichgewicht ſtehn. Ihr vollſtändiges Gleichgewicht bei dem Maximum der Kräftigkeit beider iſt das Maximum der Vollkommenheit; das Maximum der Unvollkommenheit dagegen iſt das vollſtändige Gleichgewicht derſelben infolge des Maximums der Schwäche beider.

§. 229. Da die Phantaſie und das Vorſtellungsvermögen beide durch die Selbſtthätigkeit (die bildende Function) bedingt ſind, der Geſchmack und das Beurtheilungsvermögen beide durch das Selbſtbewußtſein (die erkennende Function): ſo ſind in der Regel in dem Individuum Phantaſie und Vorſtellungsvermögen beide entweder kräftig oder unkräftig, und Geſchmack und Beurtheilungsvermögen beide entweder kräftig oder unkräftig. Doch kann auch der entgegengeſetzte Fall ſtattfinden, weil in einer andern Beziehung wieder Phantaſie und Geſchmack auf eigenthümliche Weiſe zuſammengehören und Vorſtellungsvermögen und Beurtheilungsvermögen, ſofern nämlich jene beiden auf der individuellen Seite liegen, dieſe beiden auf der univerſellen. Wo alſo die Individualität vorwiegt, da kann es eine kräftige Phantaſie geben neben einem ſchwachen Vorſtellungsvermögen und einen feinen Geſchmack neben einem ſchwachen Beurtheilungsvermögen, — und wo die Univerſalität (die univerſelle Humanität) vorwiegt, da kann es ein kräftiges Vorſtellungsvermögen geben neben einer ſchwachen Phantaſie und ein ſtarkes (ſcharfes) Beurtheilungsvermögen neben einem ſtumpfen Geſchmack.

§. 230. Die Vollkommenheit iſt, daß alle vier Vermögen im (gleichen) Maximum der Kräftigkeit im Gleichgewicht ſtehn; die äußerſte Unvollkommenheit iſt, daß ſie alle vier im (gleichen) Minimum der Kräftigkeit (oder Maximum der Unkräftigkeit) im Gleichgewicht ſtehn.

§. 231. Da je weiter die ſittliche Entwickelung des menſchlichen Einzelweſens in normaler Weiſe fortſchreitet, deſto vollſtändiger auch in ihm Individualität und Univerſalität in einander eingehen, auf der Seite des Erkennens ſowohl als auf der des Bildens: ſo ſind bei ihm auch die Producte der individuellen und der univerſellen Form auf beiden Seiten der ſittlichen Function je länger deſto vollſtändiger in einander, alſo einmal die Ahnung und das Wiſſen oder näher der eigentliche Gedanke, der Begriff — und für's andre das Eigenthum und die Sache. Die wirkliche Einheit nun des individuellen Erkenntnißproducts und des univerſellen, d. h. der Ahnung (ſammt der ſie weſentlich concomitirenden Anſchauung) und des Begriffs — nämlich in Beziehung auf Ein und daſſelbige Erkenntnißobject — iſt die Idee. Daher die eigenthümliche Lebendigkeit und Macht der Idee, — daher iſt eben ſie der poſitive Berührungspunkt des künſtleriſchen und des wiſſenſchaftlichen Erkennens und das ſpezifiſche Band, welches die Kunſt und die Wiſſenſchaft verknüpft. Eben wegen dieſer Natur der Idee iſt es das Characteriſtiſche der höchſten theoretiſchen oder intellectuellen Bildung, Ideen zu haben, und die höchſte Aufgabe für das Erkennen, Alles in der Weiſe der Idee zu erkennen, alle ſeine Erkenntniſſe als Ideen oder doch in ausdrücklichem Zuſammenhange mit Ideen zu haben. Auf der andern Seite: die wirkliche Einheit des Products des individuellen Bildens und des Products des univerſellen, alſo des Eigenthums und der Sache — nämlich wieder in Beziehung auf Ein und daſſelbige Object des Bildens — iſt das Original, das Correlatum der Idee. Es iſt einerſeits ein Product des univerſellen Bildens, eine Sache, denn es kann nicht nur in den öffentlichen Verkehr eingehen, ſondern auch kopirt werden, ja es iſt ſogar dazu beſtimmt; allein dabei iſt es doch auch wieder in Anſehung ſeiner Entſtehung ſeinem Urheber durchaus eigenthümlich und ihm völlig ausſchließlich zugehörig, überdieß auch

in seiner spezifischen Vollendung und überhaupt Vollkommenheit für jeden Andern unerreichbar, und so ist es andrerseits nicht minder auch das Product eines individuellen Bildens. Daher rührt der eigenthümliche Reiz und Zauber des Originals und des Originellen, — daher ist eben die Originalität der positive Berührungspunkt des geselligen und des geschäftlichen (bürgerlichen oder öffentlichen) Bildens und das spezifische Band, welches das gesellige und das bürgerliche oder öffentliche Leben verknüpft. Originale zu produciren und originell zu sein ist deshalb das Characteristische der höchsten practischen Bildung, und die höchste Aufgabe für das Bilden die, Alles auf orizinelle Weise zu bilden.

Anm. Durch die im §. gegebene Begriffsbestimmung der Idee ist das ärgerliche Schwanken beseitigt, an welchem ihr Begriff noch immer leidet. Dem Kern der Sache scheint uns George (Metaphysik, S. 397 f.,) am nächsten gekommen zu sein. Da die Erhebung des Verstandes zur Vernunft sich nicht eher vollendet als zugleich mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des Menschen überhaupt (§. 157.), also namentlich auch erst zugleich mit der vollständigen Vollziehung des Ineinanderseins der Individualität und der universellen Humanität in ihm: so ist in dem vollendeten vernünftigen Selbstbewußtsein auch das absolute Ineinandersein seiner individuellen und seiner universellen Form und Function gesetzt, und das Product seines Erkennens ist das absolute Ineinandersein der Producte des individuellen Erkennens und des universellen, der Ahnung und des Wissens oder des Begriffs, d. h. die Idee. So ist es also in der That grade der Vernunft characteristisch, „das Vermögen der Ideen" zu sein. Ebenso characteristisch ist es aber aus demselben Grunde auch der Freiheit, das Vermögen der Originale zu sein.

§. 232. Der spezifische Character der Producte des Ahnens ist die Schönheit, d. h. die Qualität, eine Anschauung zu gewähren, deutlicher: für das individuell bestimmte Selbstbewusstsein, d. i. die Empfindung oder resp. das Gefühl, durch Erregung einer spezifischen sei es nun Lust oder Unlust

verständlich zu sein, — der der Producte des Denkens die Wahrheit, d. h. die Qualität, allgemeine Verständlichkeit für das universell bestimmte Selbstbewußtsein, für den Sinn und näher für den Verstandessinn, eben deshalb aber objective Gültigkeit zu haben, — der der Producte des Aneignens die Angenehmheit, d. h. die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung, näher Glückseligkeit zu gewähren oder zu vergnügen, — der der Producte des Machens die Nützlichkeit, d. h. die Qualität, einen allgemeinen objectiven Werth (und mithin auch einen Preis) zu haben. Schönheit und Angenehmheit sind daher individueller oder subjectiver, Wahrheit und Nützlichkeit universeller oder objectiver Natur. Dagegen stehen auf der einen Seite Schönheit und Wahrheit als beide auf das Selbstbewußtsein sich beziehend, und auf der andern Seite Angenehmheit und Nützlichkeit als beide auf die Selbstthätigkeit sich beziehend unter einander in wesentlicher Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit. Schönheit und Wahrheit in ihrer Durchdringung eignen der Idee und characterisiren sie, und Angenehmheit und Nützlichkeit in ihrer Durchdringung eignen dem Original und characterisiren es. (Vgl. §. 231.) Die Schönheit gehört vor das Forum der Empfindung, resp. des Gefühls, und der Phantasie, — die Wahrheit vor das des Sinnes, näher des Verstandessinnes, und des Vorstellungsvermögens, — die Angenehmheit vor das des Triebes*), resp. der Begehrung, und des Geschmacks — und die Nützlichkeit vor das der Kraft, näher der Willenskraft, und des Beurtheilungsvermögens.

Anm. 1. Die Definition der Schönheit macht gewöhnlich große Schwierigkeiten. Als das eigentliche Kriterium derselben muß aber doch dieß allgemein anerkannt werden, daß sie auf das Gefühl wirkt. Eine Schönheit, die uns kalt läßt, ist keine wirkliche Schönheit. Die Wirkung auf das Gefühl kann aber natürlich gleich sehr eine positive sein und eine negative, gleich sehr die Erregung der Lust und mittelst dieser der affirmativen Beurtheilung, d. h. des Wohlgefallens — und die Erregung der Unlust und mittelst

*) Auch nach der allgemein gangbaren Ansicht. Vgl. z. B. Reinhard, Syst. d. Chr. Moral, I, S. 185.

dieser der negativen Beurtheilung, d. h. des Mißfallens. In diesem weiten Sinne, in welchem das Häßliche auch mit unter sie gehört, als das Negativschöne, reden wir nämlich hier von der Schönheit. Wir nennen hier Schönheit überhaupt die ästhetische Qualität der Objecte, die Qualität derselben, ästhetisch (d. h. auf das Gefühl) zu wirken, unter den ästhetischen Gesichtspunkt, unter die ästhetische Beurtheilung zu fallen. Der Ausdruck ästhetisch (von αἰσθάνεσθαι) weist ganz richtig hin auf die eigentliche Bedeutung des Schönen; nur dadurch ist eine tiefgreifende Verwirrung in die Begriffe vom Schönen gekommen, daß man das Aesthetische (ganz im Widerspruch mit der Etymologie) auf den Geschmack bezogen, und das s. g. ästhetische „Urtheil" (eine gleichfalls verwirrende Terminologie) für ein „Geschmacksurtheil" genommen hat. Diese Begriffsverwirrung kann man sich an Kant's Kritik der Urtheilskraft recht zur Anschauung bringen. Hier wird der Geschmack als „das Vermögen der Beurtheilung des Schönen" definirt (S. 43. B. 7. d. S. W.), während er vielmehr das Vermögen der Beurtheilung des Angenehmen ist. (Etwas „schmeckt schön", ist ein sehr incorrecter Ausdruck.) Auch daß wir der Schönheit den individuellen Character beilegen, steht durchaus im Einklang mit der allgemeinen Vorstellung. Nichts ist schön (wiederum in jenem weitesten Sinne), was nicht irgendwie Individualität hat, und eben nur durch seine Individualität ist schön was immer schön ist. Kein Abstractum ist schön. Der Mensch z. B. als Mensch in abstracto ist nicht schön; nur das concrete menschliche Individuum ist schön (und häßlich). Von menschlicher Schönheit reden wir nur da, wo eine ausgesprochene individuelle Modification des menschlichen Seins als solchen unser Gefühl auf spezifische Weise anspricht, es sei nun in Lust oder in Unlust *). Auch in der Natur ist's nicht anders. Auch in ihr sind die Abstracta

*) Vorländer (a. a. O., S. 349) sagt von der menschlichen Schönheit, sie sei „der natürliche Ausdruck des in sich vollendeten individuellens Lebens."

weder ſchön noch häßlich. Die Natur in abstracto iſt nicht ſchön oder häßlich, ſondern dieſe beſtimmte Naturgegend, — die Pflanze, der Baum, die Blume, das Thier u. ſ. w. in abstracto ſind nicht ſchön oder häßlich, ſondern dieſe beſtimmte concrete Pflanze, Baum, Blume, Thier u. ſ. w. ſind es. Unſre Definition der Schönheit begreift ebenmäßig die Naturſchönheit und die Kunſtſchönheit. Mit der erſteren verhält es ſich ganz wie mit der letzteren bis auf den einzigen Unterſchied, daß die äſthetiſche Wirkung, welche ſie hervorbringt, keine beabſichtigte iſt. Die Schönheit des menſchlichen Leibes iſt weder reine Naturſchönheit noch reine Kunſtſchönheit, ſondern — und eben deshalb iſt ſie die höchſte ſinnliche Schönheit, — beides zugleich und die Einheit beider. Denn einerſeits iſt ſie allerdings Naturproduct, andrerſeits aber auch Kunſtproduct, nämlich das Werk der ſtätigen, wiewohl unbewußten und unwillkürlichen, plaſtiſchen Arbeit der Perſönlichkeit des menſchlichen Individuums an ſeiner materiellen Natur. Vgl. unten §. 324. Von Seelenſchönheit iſt gar wohl zu reden, ſofern ja die menſchliche Seele als natürliche ein Materielles iſt, in welchem die Perſönlichkeit des menſchlichen Einzelweſens die individuelle Beſtimmtheit ihres Selbſtbewußtſeins auf habituelle Weiſe ausprägen kann. — Das Leben in der Ahnung (in Gefühlen) iſt das eigentliche Element der „ſchönen" Seelen.

Anm. 2. Das characteriſtiſche Merkmal der Wahrheit iſt die Evidenz, d. h. die Qualität, dem menſchlichen Selbſtbewußtſein als ſolchem ſchlechthin allgemeine Zuſtimmung, ausnahmslos in jedem menſchlichen Individuum, abzunöthigen. Es gibt kein andres letztes Kriterium der Wahrheit desjenigen, was ſich für Wiſſen ausgibt, als die allgemeine Uebereinſtimmung in Beziehung auf daſſelbe. Vgl. Fichte, Sittenlehre, S. 315—318. 326, Daub, Syſt. d. chriſtl. Dogmatik, I, S. 452 f.

§. 233. Da die Perſönlichkeit des menſchlichen Einzelweſens von Natur nur die individuelle Beſtimmtheit an ſich hat, ihre Functionen unter der univerſellen Beſtimmtheit mithin nur mittelſt der Ueberwindung und Bemeiſterung ihrer Natur-

bestimmtheit und ihrer materiellen Natur selbst zu vollziehn vermag, — überdieß auch die materielle menschliche Natur in allen individuellen Functionen der bestimmende, in allen universellen Functionen hingegen der bestimmt werdende Factor ist: so sind die individuellen Functionen ein Die materielle Natur in dem menschlichen Einzelwesen gewähren lassen, die universellen aber ein Sie brechen. Daher ist der eigenthümliche Character jener, indem sie so immer sinnlich (materiell) tingirt sind, das Vergnügen, der dieser die Anstrengung. Hierin gründet sich das sinnlich (wie man zu sagen pflegt „physisch") abspannende des Denkens und des Machens und die Nothwendigkeit einer Erholung auf beide, und zwar eben mittelst der Unterbrechung derselben durch die individuellen Functionen, das Ahnen und das Aneignen.

Anm. Auch das Denken ist mit Anstrengung verbunden wie das Machen, jenes strengt den Verstand an, dieses den Willen. Beide sind daher ein Arbeiten. Das Denken ist ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Function des Ahnens, das Machen ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Function des Aneignens *). Gelingt dieses Abwehren nicht, und mischen sich sonach die individuellen Functionen ein in die universellen, so entsteht das, was man das „Faseln" nennt, gleich sehr beim Denken und beim Machen. Das Ahnen und das Aneignen dagegen, sofern sie nämlich innerhalb des richtigen Maaßes bleiben, führen keine Anstrengung mit sich. Auch in den Ahnungen und den Anschauungen schwelgt man, eben so gut wie in den Genüssen. Sehr treffend definirt Schleiermacher die Anstrengung: „Die in der Handlung selbst vorkommende Renitenz gegen die Handlung nennen wir Anstrengung." (Die Chr. Sitte, S. 299.) Diese Renitenz braucht nicht lediglich in dem Object zu liegen, auf welches die Handlung gerichtet ist, sie kann eben sowohl auch in den

*) Das bekannte Wort Hegels: „Die Arbeit ist gehemmte Begierde" (Phänomenol., S. 148. d. S. W. Band 2.) ist dahin zu erweitern: Die Arbeit ist gehemmte Empfindung und gehemmter Trieb.

eignen Organen, mit denen der Handelnde operirt, ihren Sitz haben. Anſtrengung muß auch bei ſchlechthin normaler ſittlicher Entwickelung ſtattfinden. Bei ihr iſt nämlich allerdings zu jeder ſittlichen Aufgabe, die ſich dem Individuum neu ſtellt, immer auch das für ſie erforderliche Maaß von ſittlichem Vermögen in ihm vorhanden; allein nicht ſchon actu, ſondern nur potentia. Actu muß ſie das Individuum erſt ſelbſt in ſich zuſtande bringen durch einen ſittlichen Zeugungsact, d. i. durch einen Act ſich in ſich ſelbſt concentrirender Selbſtbeſtimmung, durch ein „Sich zuſammennehmen," — und in dieſem Act liegt eben die Anſtrengung. Näher beſteht er darin, daß die Perſönlichkeit des Individuums kraft ihrer Selbſtbeſtimmung ein noch nicht (wenigſtens noch nicht vollſtändig) durch ſie beſtimmtes Element ihrer materiellen Natur, es ſei nun der äußeren oder der inneren, ſich neu zum Organ zueignet. Daher kommt es denn, daß in uns jede Löſung einer neuen ſittlichen Aufgabe unmittelbar zugleich eine Vermehrung der ſittlichen Kraft iſt.

§. 234. Da die ſittliche Entwickelung mit der entſchiedenen Präponderanz der individuellen Beſtimmtheit an der Perſönlichkeit vor der univerſellen anhebt (§. 141.): ſo haben in dem menſchlichen Einzelweſen von vornherein das Ahnen und das Aneignen das ausgeſprochene Uebergewicht über das Denken und das Machen. Erſt vermöge der ſittlichen Entwickelung werden die univerſellen Functionen allmälig immer mehr hervorgearbeitet mit der univerſellen Beſtimmtheit an der Perſönlichkeit ſelbſt; und damit zugleich die individuellen mehr und mehr beſchränkt. Aber nur relativ werden dieſe letzteren zurückgedrängt, keineswegs werden ſie etwa überhaupt aufgehoben. Die ſittliche Aufgabe iſt vielmehr (nach §. 141.) weſentlich die Herſtellung des vollen Ineinanderſeins der individuellen Functionen und der univerſellen in der Art, daß beide unmittelbar gegenſeitig in einander umſchlagen, alſo einerſeits das Ahnen und Anſchauen unmittelbar in das Denken und Vorſtellen und umgekehrt und andrerſeits das Aneignen und Genieſſen unmittelbar in das Machen und Erwerben und umgekehrt, indem die individuelle Function jedesmal ſelbſt die Sollicitation für die univerſelle wird und umgekehrt. Hiermit ſind dann beiderlei Functionen ſchlechthin in einander und ſtehen doch zugleich

beide in voller Kräftigkeit. Wegfallen nämlich dürfen die individuellen Functionen deshalb nie, weil die Individualität ein constitutiver Factor des menschlichen Geschöpfs ist. (Vgl. oben §. 120 ff.) Das Ahnen und Anschauen ist deshalb ein wesentliches Complement des Denkens und Vorstellens und das Aneignen und Genießen ein wesentliches Complement des Machens und Erwerbens.

Anm. Die Kindheit und die Jugend ist bekanntlich die eigentliche Zeit des Aneignens (namentlich des sinnlich-physischen, im Zusammenhange mit dem sinnlich-physischen Wachsthum,) und des Genießens, so wie der Glückseligkeit und der Begeisterung, die Blütezeit des (sinnlichen) Geschmacks und die angenehme Zeit des Lebens. Ebenso ist sie aber auch die Zeit des Ahnens und des Anschauens, die Zeit der Phantasie (die schönen Träume der Kindheit und der Jugend) und die der Schönheit.

§. 235. Die bisher besprochenen vier wesentlichen Formen des Handelns haben wegen des wesentlichen Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit eben so wesentlich wie den sittlichen auch den religiösen Character. Wie ein sittliches Handeln so gibt es auch ein religiöses, und zwar näher ein religiöses individuelles sowohl als universelles Erkennen und ein religiöses individuelles sowohl als universelles Bilden. Diese vier wesentlichen Formen des religiösen Handelns fallen bei der normalen Entwickelung jede mit der ihr correspondirenden Form des (sittlichen) Handelns als solchen schlechthin zusammen. Die im Bisherigen in Ansehung der wesentlichen Formen des Handelns überhaupt aufgestellten Sätze gelten daher ebenmäßig auch von jenen wesentlichen Formen des religiösen Handelns.

§. 236. Das individuelle Erkennen unter dem religiösen Character, das religiöse Ahnen, ist das **Andächtigsein.** Es ist ein Erkennen mit dem Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit dem Gottesbewußtsein als individuell bestimmtem, also mit dem religiösen Gefühle (dem Gottesgefühle). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Selbstbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch

Gott beſtimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt iſt. Dieſes religiöſe Erkennen aber iſt es näher als ein unter der individuellen Beſtimmtheit geſetztes. Dieß heißt: es iſt ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menſchliche Gottesbewußtſein (d. h. in das durch Gott beſtimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm erfüllte menſchliche Selbſtbewußtſein), wie es das ſpezifiſch differente des beſtimmten religiös erkennenden Individuums und dieſem ausſchließlich eigen iſt, oder ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das religiöſe Gefühl. Das Andächtigſein iſt allemal ein Erkennen, und zwar ein Gott erkennen. Dieſes Erkennen Gottes iſt aber in dem Andächtigſein einerſeits ein durchaus individuelles, ſubjectives, ein Erkennen Gottes mit dem Gefühl, alſo ein Ahnen Gottes. Von dem Andächtigen wird Gott immer nur geahnt, nie gedacht. Andrerſeits iſt das Gott erkennen in dem Andächtigſein nicht ein Ihn unmittelbar erkennen, ſondern ein Ihn erkennen im Reflex eines Die materielle Natur, die Welt erkennens, alſo in dem Eindruck, welchen die materielle Natur, überhaupt die Welt auf die Empfindung oder vielmehr das Gefühl des Andächtigen macht.*) Weshalb denn auch das Andächtigſein ſeine beſtimmte Veranlaſſung immer von auſſenher empfängt, und ſeine eigenthümliche Färbung jedesmal von dem Eindruck annimmt, den die Auſſenwelt des Andächtigen eben auf ihn macht. Und daher motivirt ſich auch die Forderung, alle Dinge andächtig zu behandeln, d. h. alles unſer gefühlsmäßiges Weltbewußtſein immer in unſer gefühlsmäßiges Gottesbewußtſein zu reflectiren und ebendamit in ſein richtiges Gleichgewicht zu ſtellen. Die vermittelnde Potenz bei dem Andächtigſein iſt, da es individuelles Erkennen iſt, wie ſchon geſagt, die Empfindung, nämlich als religiöſe, alſo das religiöſe Gefühl. Ohne Regſamkeit des religiöſen Gefühls gibt es keine Andacht. Seine Culmination erreicht das Andächtigſein darin, daß das Selbſtbewußtſein des Andächtigen einerſeits ganz individuell beſtimmtes, d. h. ganz Gefühl, und andrerſeits ganz religiös beſtimmtes, alſo ganz Gottesgefühl iſt. Auf dieſer

*) Ein ſchönes Beiſpiel ſ. bei Heinr. Suſo in ſeinem Leben, von ihm ſelbſt erzählt, Kap. 14. (S. 34 f. der Diepenbrock'ſchen Ausg.)

Stufe ist das Andächtigsein das Anbeten, d. i. das sich schlechthin in sich selbst vollzogen habende Andächtigsein. Bei ihm sind also für das Gefühl alle andern Objecte, die es noch neben Gott hatte, vor diesem schlechthin vergangen, Gott ist für dasselbe das schlechthin einzige Object, — das Weltgefühl, mit Einschluß des Selbstgefühls, ist in dem Subject als solches schlechthin aufgegangen und absorbirt in dem Gottesgefühl.*) Aber dieses totale Gottesbewußtsein des Subjects ist auch ganz Gefühl, mithin schlechthin subjectives Erkennen (Gottes); es ist in ihm also schlechthin jede Gedankenvorstellung, jeder bestimmte objective Inhalt ausgelöscht, näher sonach (da es ganz Gottesbewußtsein ist) jede bestimmte Gedankenvorstellung von Gott, so daß dieser in ihm nur als das schlechthin Ueberschwängliche, als schlechthin bestimmungs- oder prädicatlose Einfachheit gesetzt ist. Auf diesem seinem Gipfelpunct ist daher das Andächtigsein ein eben so sehr schlechthin dunkles (d. h. von jedem bestimmten Inhalt entblößtes) wie schlechthin kräftiges, überhaupt also ein schlechthin überschwängliches (beides, im positiven und im negativen Sinne des Worts,) Ahnen Gottes. Das Product des Andächtigseins, d. h. die durch dasselbe erwirkte Zuständlichkeit des Subjects in seinem individuell bestimmten Selbstbewußtsein, also die Ahnung als religiöse ist die Andacht, die selbst wieder in ihrer Culmination die Verzückung (oder die Ekstase, ἔκστασις**)), der eigentlich s. g. mystische Zustand ist. Die Andacht ist die Bestimmtheit des gefühlsmäßigen Selbstbewußtseins, als gefühlsmäßiges Weltbewußtsein in das gefühlsmäßige Gottesbewußtsein reflectirt zu sein, nämlich als Ahnung von Gott.

Anm. Das Andächtigsein ist die Bethätigung des Gefühls als religiösen. Die Andacht ist ihrer Natur nach wesentlich mystisch, und hier der eigenthümliche Ort der Mystik, der ja bekanntlich die ekstatischen Zustände eigenthümlich zugehören. Die Andacht ist eine gefühlsmäßige Erkenntniß, wessen auch immer, (denn man kann in Beziehung auf Alles andächtig

*) Vgl. Sir. 43, 27 [29]: πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός. S. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 139 f.

**) Vgl. ApG. 10, 11. C. 11, 5. C. 22, 17. 2 Cor. 12, 2—4.

sein,) mittelst des Gottesgefühls. Absorbirt dieses das objective Bewußtsein und auch jedes andre Gefühl schlechthin, so tritt die eigentlich mystische Andacht ein. Es ist daher wahr, wenn Martensen (Meister Eckart, S. 104.) sagt, die Religion sei das einzige Organ, welches der Mystiker für die Welt besitze; nur gilt dieß nicht minder auch vom Theosophen. Den Begriff der Mystik hat immer noch keiner schärfer und klarer entwickelt als der alte Pseudo-Dionysius Areopagita. Grade weil bei ihm die Mystik nur etwas künstlich mit dem Verstande aufgebautes ist, hat er ihre Theorie mit aller Genauigkeit und Deutlichkeit des nüchternen Verstandes verzeichnen können.

§. 237. Das universelle Erkennen unter dem religiösen Character, das religiöse Denken, ist das **Theosophiren** *). Es ist ein Erkennen mit dem Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit dem Gottesbewußtsein als universell bestimmtem, also mit dem religiösen Sinne (dem Gottessinne). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Selbstbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses wie es Gottesbewußtsein ist, d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen aber ist es näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der materiellen Natur in das menschliche Gottesbewußtsein als solches, also in das menschliche Gottesbewußtsein (d. h. in das durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm erfüllte menschliche Selbstbewußtsein) wie es nicht das spezifisch differente des bestimmten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließlich eigen, sondern das in allen menschlichen Einzelwesen selbige und sich selbst gleiche ist, — oder ein Hineinabbilden der materiellen Natur in den religiösen Sinn. Das Theosophiren ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gott erkennen. Dieses Gott erkennen ist aber im Theosophiren einerseits ein durchaus universelles, objectives, ein Erkennen

*) Was diesen Sprachgebrauch angeht vgl. Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 369. (B. 7.).

Gottes mit dem Sinn, näher dem Verstandessinn, also ein Gott denken. Von dem Theosophirenden wird Gott wirklich gedacht, nicht bloß geahnt. Andrerseits ist das Gott erkennen in dem Theosophiren nicht ein Ihn unmittelbar erkennen, sondern ein Ihn erkennen im Reflex eines Die materielle Natur oder überhaupt die Welt erkennens, also in dem Eindruck, welchen die materielle Natur, überhaupt die Welt auf den Sinn, näher den Verstandessinn des Theosophirenden macht. Weshalb es denn auch kein Theosophiren gibt, bevor nicht schon irgend ein bedeutenderes Maaß von Erkenntniß der Außenwelt zustande gebracht ist, und das Theosophiren seinen eigenthümlichen Character immer von der jedesmaligen Weltanschauung des Theosophirenden annimmt *). Und daher motivirt sich auch die Forderung, alles Wissen überhaupt theosophisch zu behandeln, d. h. alles unser verstandesmäßiges Selbstbewußtsein immer in unser verstandesmäßiges Gottesbewußtsein zu reflectiren und eben damit in sein richtiges Gleichgewicht zu stellen. Das Theosophiren ist also das umgekehrte Philosophiren. Es unterscheidet sich dadurch characteristisch, daß es alle Dinge, das menschliche Selbstbewußtsein selbst miteingeschlossen, mittelst des Gottesbewußtseins (mittelst des Begriffs Gottes als des spezifischen Schlüssels) verstandesmäßig erkennt oder denkt **), während das Philosophiren alle Dinge mittelst des menschlichen Selbstbewußtseins als solchen verstandesmäßig erkennt oder denkt. Das Theosophiren geht also ebenso von dem menschlichen Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein aus, wie das Philosophiren von dem menschlichen Selbstbewußtsein als solchem. Der Theosophirende denkt alles mittelst des Gedankens Gottes. Daher denkt (resp. speculirt) er als ein von Gott erleuchteter. Die vermittelnde Potenz bei dem Theosophiren ist, da es universelles Erkennen ist, wie schon gesagt, der Sinn, näher der Verstandessinn, nämlich als religiöser, d. h. der religiöse Sinn. Ohne Regsamkeit des religiösen Sinnes gibt es kein Theosophiren. Dieser religiöse Sinn ist daher bei ihm auch das den Denkproceß regu-

*) Was z. B. bei Jakob Böhme besonders anschaulich wird.

**) Es ist ein ächt theosophischer Gedanke, wenn Vorländer, a. a. O., S. 497, schreibt: „Die Idee Gottes ist der Centralpunkt der Idee (das sensorium)".

lirende und leitende (freilich aber nicht etwa willkürlich alterirende und verknechtende) Princip. Als univerſelles Erkennen (ſ. oben §. 217.) iſt das Theoſophiren weſentlich ein Erkennen theils mit dem bloßen (d. h. noch nicht zum wirklichen religiöſen Verſtande entwickelten) religiöſen Sinne, theils mit dem eigentlichen religiöſen Verſtande. Wie das Denken als ſolches, ſo befaßt demnach auch das religiöſe Denken, das Theoſophiren weſentlich zwei verſchiedene Stufen in ſich. Als Erkennen mit dem bloßen religiöſen Sinne iſt es das religiöſe Wahrnehmen, d. h. die bejahende Aufnahme des Zeugniſſes Gottes von ſich ſelbſt (der göttlichen Selbſtbezeugung), und zwar des univerſellen und objectiven, in das Selbſtbewußtſein, d. i. das Glauben, welches weſentlich das erfahrungsmäßige religiöſe univerſelle Erkennen iſt, — als Erkennen mit dem eigentlichen religiöſen Verſtande iſt es das religiöſe Denken im engeren Sinne des Worts, alſo das religiöſe Begreifen, d. i. das eigentlich ſo zu nennende Theoſophiren, welches ſelbſt wieder theils ein Reflectiren, theils ein Speculiren iſt. Wie überhaupt das eigentliche Denken, wie urſprünglich ſo auch in bleibender Weiſe, das Wahrnehmen zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hat (ſ. oben §. 217.), ebenſo auch das eigentliche Theoſophiren das Glauben (fides praecedit intellectum). Auf der andern Seite entfaltet ſich aber auch, wie das Wahrnehmen ſich mit innerer Nothwendigkeit aus ſich ſelbſt heraus zum eigentlichen Denken oder zum Begreifen erhebt, das Glauben nothwendig aus ſich ſelbſt heraus zum eigentlichen Theoſophiren (intellectus sequitur fidem). Beide gehören unauflöslich zuſammen. Das Product des Theoſophirens, alſo das Wiſſen als religiöſes, iſt die Theoſophie (im weiteren Sinne des Worts) oder die göttliche Erleuchtung (im intranſitiven Sinne). Sie iſt die Beſtimmtheit des verſtandesmäßigen Selbſtbewußtſeins, als verſtandesmäßiges Weltbewußtſein in das verſtandesmäßige Gottesbewußtſein reflectirt zu ſein, die Beſtimmtheit des Wiſſens von der Welt, Wiſſen von Gott zu ſein. Sofern ſie das Product des Glaubens iſt, iſt dieſe Erleuchtung der Glaube (die Glaubensgewißheit, die Glaubensüberzeugung), die religiöſe Kenntniß und Empirie, — ſofern ſie das Product des eigentlichen Theoſophirens iſt, iſt ſie die religiöſe Gnoſis oder die eigentlich ſo zu nennende Theoſophie, der religiöſe Begriff. Erſt

Glaube und Gnosis zusammen machen die wahre religiöse Erleuchtung, das wahre religiöse Wissen aus; für sich allein ist jedes dieser beiden Momente alles religiösen Wissens ein unvollkommenes. Ihr absolutes Ineinandersein ist die Vollendung des religiösen Wissens.

Anm. 1. Wir reden hier keineswegs etwa vom Theologisiren, das zu seiner Voraussetzung wesentlich eine Kirche hat, sondern vom Theosophiren. Dieses steht dem Philosophiren gegenüber, und die Theosophie als Gottesweisheit der Philosophie als Weltweisheit. Wohl aber hat die Theologie in ihrem Umfange einen wesentlichen Ort für das Theosophiren. Die speculative Theologie, ein integrirender Haupttheil des Systems der theologischen Wissenschaften, ist ihrem Begriff zufolge (s. oben §. 2.) Theosophie.

Anm. 2. Allein der verschiedene Ausgangspunkt seiner Speculation unterscheidet den Theosophen vom Philosophen. Indem der Theosoph alles durch den Gedanken Gottes denkt, überhüpft er nicht etwa die nothwendigen dialectisch-speculativen Vermittelungen des denkenden Erkennens, welche der Philosoph zu durchwandern hat. Seine Erleuchtung überhebt ihn nicht etwa derselben, sondern weist sie ihm nur eben auf. Diese für überflüssig zu halten, und auf nicht methodischem, naturalistischem Wege zu theosophiren, ist lediglich Mißverstand, wiewohl ein weit verbreiteter. Auch die Theosophie kann nicht ohne den strengen Begriff auskommen, und sie darf nicht etwa an die Stelle desselben ein bloßes Bild setzen. Nicht nur ist sie überhaupt gar nichts, sobald sie nicht Begriff ist, sondern auch diesen selbst darf sie nicht mit Phantasiebildern bekleiden, sondern nur mit der universellen Vorstellung.

Anm. 3. Es ist ein Grundgedanke Anselms von Canterbury, daß eben das, was im Natürlichen die Erfahrung ist, im Religiösen der Glaube ist. Fides praecedit intellectum grade ebenso wie sensus praecedit intellectum.

Anm. 4. In der christlichen Kirche ist die Theosophie uralt, so alt als die christliche Kirche selbst. Es hat dieser nie völlig an einer Gnosis gefehlt. Auch die häretische Gnostik ist wesentlich eine Gestaltung der Theosophie. (Vgl. auch Martensen, Meister Eckart, S. 123.). In der christlich ge-

manischen Welt hat die Speculation überhaupt als Theosophie angehoben. Man denke nur an Scotus Erigena. Fast überall trat die Theosophie zunächst in trüber Vermischung mit der Mystik auf. In dieser Beziehung ist schon das bedeutsam, daß ursprünglich die Speculation und die mystische Contemplation durch Ein und dasselbe Wort, θεωρία, bezeichnet wurden. Die erstere tauchte eben vonvornherein noch unter der Form der letzteren, in der Weise der unmittelbaren inneren religiösen Anschauung, auf, wie das universelle Erkennen überhaupt immer ursprünglich unter der natürlichen Verhüllung in dem individuellen Erkennen geboren wird, und sich erst allmälig aus derselben herausringen muß, in der Menschheit oder einem Volk im Ganzen wie im Individuum. Dieß leidet namentlich auf die Theosophie und überhaupt die Speculation des Mittelalters in ihrem Verhältniß zur Mystik und auf Jacob Böhme seine Anwendung. Das nahe Verwandtschaftsverhältniß zwischen der Mystik und der Theosophie liegt nach dem Obigen von selbst zutage. Beide sind wesentlich religiöser Natur, für ihren Unterschied ist es aber characteristisch, daß der Mystik nur das subjective Ich, der Theosophie aber ebenmäßig auch die gesammte objective Welt Gegenstand des Erkennens in Gott (aus dem Begriffe Gottes) ist. Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 120—123.

§. 238. Das individuelle Bilden unter dem religiösen Character, das religiöse Aneignen, ist das **Beten.** Es ist ein Bilden mit der Selbstthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit der Gottesthätigkeit als individuell bestimmter, also mit dem Triebe, resp. der Begehrung, als religiösem, d. h. mit dem Gewissen. Als Bilden ist es ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als Organ anbilden, — als religiöses Bilden ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm bewohnt ist, zum Organ anbilden, — also ein Sie für Gott zum Organ seines Seins im Menschen zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden aber ist es näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit wie sie die spezifisch differente des

bestimmten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließlich eigen ist als eine durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm bewohnte zum Organ anbilden, — deutlicher: ein Sie zum Organ des Seins Gottes in diesem bestimmten menschlichen Individuum zurechtbilden. Da der Aneignungsproceß wesentlich der Vergeistigungsproceß des Individuums, und zwar der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes in demselben ist: so ist das religiöse Aneignen näher der Proceß der Erzeugung durch Gott bestimmten, d. h. heiligen Geistes, und zwar eines heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes in dem Individuum, mittelst dessen dann Gott in diesem sein Sein haben kann, und zwar wie einerseits in diesem Naturorganismus selbst als göttliche Natur, so andrerseits, eben vermöge dessen, in seiner Persönlichkeit als göttliche Persönlichkeit. Das religiöse Aneignen ist ein In dem aneignenden Individuum seine materielle Natur zu heiligem Geist bilden. So ist es denn also in der That grade dieses religiöse Aneignen, d. h. das Beten, worauf wesentlich der religiöse Lebensproceß, der Proceß der sich allmälig verwirklichenden realen Einwohnung Gottes in dem menschlichen Individuum und das religiöse Leben dieses letzteren beruht. Beruht ja doch das Leben überhaupt wesentlich auf dem Aneignungsproceß (§. 218.). Deshalb wird mit Recht der nicht betende als religiös todt betrachtet und das Gebet als das spezifische Mittel, die religiösen Lebenskräfte an uns zu ziehn, und als das spezifische Heilmittel für die religiöse Ohnmacht, wie es ja auch eben die Bethätigung des religiösen Triebes, des Triebes nach Gott, des auf den Genuß Gottes gerichteten Triebes ist. Grade Beten (von Bitten) ist nun aber das religiöse Aneignen sofern es als Aneignen, d. h. als individuelles Bilden, Bilden mit dem Triebe, resp. der Begehrung ist. Es ist also wesentlich ein Begehren, ein Verlangen oder Bitten, nämlich ein religiöses Begehren, ein Begehren mit dem Triebe als religiösem, d. h. als durch Gott bestimmtem, als göttlichem, als Triebe der Gottesthätigkeit, ein Begehren aus Gott oder auf den religiösen Impuls hin, — kurz Beten in dem engeren Sinne, in welchem darunter das Bittgebet verstanden

wird. Allein damit iſt es noch nicht abgeſchloſſen. Denn als Aneignen iſt es wirkſames, erfolgreiches Begehren. Sofern es ſich nämlich wirklich als Aneignen vollzieht, befriedigt ſich in ihm das Begehren zugleich in ſeinem Object, in einer wirklichen Erfüllung ſeines Begehrens. Daher denn auch die unbedingte Erhörlichkeit des Gebets*) in ſeinem Begriff ſelbſt liegt, ſofern es weſentlich (religiöſes) Aneignen iſt; dann aber auch ſofern es ein von der Gottesthätigkeit in dem Betenden ausgehendes, ein von Gott ſelbſt in ihm gewirktes Begehren, ein Begehren auf den Impuls Gottes ſelbſt in ihm iſt.**) Indem nun das Beten ſo weſentlich ein wirkſames Begehren iſt, und bei ihm weſentlich ein wirkliches Erlangen des erbetenen Objects ſtattfindet, ſo ſchließt es ſich erſt durch die Zueignung dieſes letzteren, d. h. durch den Dank vollſtändig in ſich ab. Dieſer iſt das Moment der wirklichen Intusſusception des begehrten Objects aufſeiten des Begehrenden. Das Gebet iſt daher ſeinem Begriff nach weſentlich beides, Bittgebet und Dankgebet, und zwar beides in Einem, und dieß, je intenſiver es iſt, deſto vollſtändiger. Das zwiſchen beiden, Bitte und Dank, als vermittelnd mitten inne liegende Moment iſt die Gewißheit der Erhörung***), die deshalb in jedem wahren Gebet weſentlich mit eingeſchloſſen liegt. Näher iſt das Beten weſentlich Opfern. Denn nur als ſolches, alſo als weſentlich zugleich opferndes Erzeugen von Eigenthum iſt das Aneignen religiöſes, d. h. ein Die materielle Natur dem beſtimmten menſchlichen Individuum auf ausſchließliche Weiſe zum Organ ſeiner Perſönlichkeit für Gott, d. i. zum Organ des Seins Gottes in dieſem beſtimmten menſchlichen Individuum, anbilden. Das individuelle Bilden iſt nämlich ſeinem Begriff zufolge ein Aneignen des individuell bildenden menſchlichen Individuums, ein Erzeugen von ihm zugehörigem Eigenthum. Ein religiöſes kann aber das individuelle Bilden nur ſein, ſofern es auf Seiten des individuell bildenden menſch-

*) Matth. 7, 7—11. C. 21, 22. Marc. 11, 22—24. Joh. 14, 12—14. C. 15, 7. 16. C. 16, 23—27 u. ſ. w.

**) Röm. 8, 26. 27.

***) Matth. 21, 21. 22. Marc. 11, 22—24. Jac. 1, 5—8.

lichen Individuums ein solches Aneignen oder ein solches Erzeugen von ihm zugehörigem Eigenthum wesentlich für Gott ist. Ein religiöses ist also das Aneignen nur sofern es aufseiten des Aneignenden wesentlich zugleich ein Sich selbst oder sein Eigenthum an Gott hingeben, ein Hingeben seines von ihm producirt werdenden Eigenthums an Gott zum Organ seines Seins in ihm, dem Aneignenden, mit Einem Worte ein Opfern ist. Denn der Begriff des Opferns ist eben das Hingeben des Eigenthums an Gott, und alles wahre Opfer ist so wie einerseits Bitt- und Dankopfer — weil nämlich die beiden wesentlichen Momente des Gebets Bitte und Dank sind, — so andrerseits Selbstopfer. In concreto ist daher das Opfern wesentlich Opfern des Naturorganismus, des beseelten „Leibes" des Opfernden (Röm. 12, 1), nämlich ein Hingeben desselben an Gott, damit er, als geistiger, Organ seiner (nämlich Gottes) Einwohnung in dem Opfernden sei. Bei dem normalen Stande der Entwicklung des Individuums coincidiren diese beiden Seiten, das eigne Aneignen und das Opfern, schlechthin, weil in diesem Falle das Aneignen, wie alle sittlichen Functionen überhaupt, immer unmittelbar zugleich schlechthin unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, und so alles Aneignen wesentlich religiös bestimmtes oder religiöses Aneignen ist, — oder, die Sache in concreto genommen, weil bei der normalen sittlichen Entwickelung das in dem Aneignungsproceß erzeugte Eigenthum immer guter und wirklicher Geist, mithin auch für Gott schlechthin empfänglicher oder heiliger Geist ist. Als ein solches Opfern ist das Beten wesentlich ein Ringen des individuellen menschlichen Willens mit dem göttlichen (Luc. 22, 24), natürlich wie unter der Voraussetzung der Fleribilität dieses letzteren, so mit letztlicher Bereitwilligkeit jenes, sich diesem unbedingt zu unterwerfen (Mtth. 26, 38. 39); und grade dieses ist das tiefste Wesen des Gebets. Im Gebet will der Betende erfahren und erfährt er auch wirklich, nämlich mittelst seines Gewissens, was der besondre Wille Gottes an ihn und in Betreff seiner in specie ist; und grade durch das Gebet bringt er dann weiter seinen eignen Willen mit dem so erkannten Willen Gottes in Uebereinstimmung. Das Beten ist daher für den

Menschen das spezifische Mittel der Selbstüberwindung und der Ergebung in den göttlichen Willen (Matth. 26, 36 ff.). Die vermittelnde Potenz bei dem Beten ist, da es individuelles Bilden ist, wie schon gesagt, der Trieb, resp. die Begehrung, nämlich als religiöser, d. h. das Gewissen. Es ist ein Den Trieb nach Gott hin ausstrecken, ein sich durch das Gewissen individuell mit Gott vereinigen. Ohne Regsamkeit des Gewissens, ohne Lebendigkeit und Zartheit desselben, kann es kein wahres Beten und keinen regen Gebetstrieb geben, so wie auch wieder umgekehrt eifriges Beten dem Gewissen eine eigenthümliche Wachheit und Kräftigkeit mittheilen muß.*) Das Product des Betens, also das Eigenthum als religiöses, ist das Charisma, die göttliche Begabung (eben so genannt als Erfolg des Gebets). Das Charisma ist das Eigenthum als von Gott bestimmtes und infolge davon von ihm bewohntes, ihm als Organ seines Seins in dem Individuum zugeeignetes. In concreto ist es der sittlich gesetzte, d. h. näher vergeistigte Naturorganismus oder beseelte Leib des Individuums in seiner spezifisch differenten individuellen Bildung als heilig geistiger: weshalb denn das Charisma immer Gabe des heiligen Geistes ist, aber auch immer durchaus individuelles (1 Cor. 12, 4 ff).

Anm. 1. Auch die gewöhnliche Vorstellung betrachtet das Beten als ein Aneignen, ein Assimiliren, und im Zusammenhange damit als ein Geniessen. Nichts ist uns geläufiger als die Vergleichung des Betens mit dem Athemholen, einer der Grundformen des sinnlichen Assimilationsprocesses**). Bettina schreibt: „Es soll mir niemand sagen, daß reiner Genuß nicht Gebet ist.“ Darin liegt tiefe Wahrheit. Eben wegen dieses wesentlichen Verhältnisses zwischen dem Aneignen und dem Beten heiligen wir unser Aneignen, besonders den Genuß der materiellen Nahrungsmittel, durch Gebet (Tischgebet). Vgl. 1. Tim. 4, 3—5. Hier erklärt sich auch, wenn man oben §. 218, namentlich Anm. 3, vergleicht, die eigenthümliche Hinzugehörigkeit des Fastens

*) Vgl. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, V, S. 198 f.

**) Es ist daher sehr richtig, wenn Kliefoth (Theorie des Kultus der ev. Kirche, S. 15) sagt, das Gebet als Gebet ohne Unterlaß gedacht sei identisch mit der Frömmigkeit.

zum Beten: Marc. 9, 29. Luc. 2, 37 u. ö. Wegen der Fürbittte s. unten §. 383.

Anm. 2. Eben weil das Beten als das religiöse Aneignen wesentlich ein Produciren heiligen Geistes in dem betenden Individuum ist, stellt der Erlöser Luc. 11, 13 als den spezifischen Erfolg des Betens überhaupt dar den Empfang heiligen Geistes von Gott.

Anm. 3. Jedes Gebet ist in demselben Maaße erhörlich, in welchem es wirklich Gebet ist.

Anm. 4. Im Bewußtsein des Betenden ist auch der Erfahrung zufolge das Beten immer desto mehr ausdrücklich als ein Hingenommen werden von Gott, d. h. als ein Sich Gott opfern gesetzt, je inbrünstiger es ist. Das „leidende Gebet" der Mystiker.

§. 239. Das universelle Bilden unter dem religiösen Character, das religiöse Machen, ist das **Heiligen.** Es ist ein Bilden mit der Selbstthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit der Gottesthätigkeit als universell bestimmter, also mit der Kraft, näher der Willenskraft, als religiöser, d. h. mit der göttlichen Mitthätigkeit. Als Bilden ist es ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als Organ anbilden, — als religiöses Bilden ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm bewohnt ist zum Organ anbilden, — also ein Sie für Gott zum Organ seines Seins im Menschen zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden aber ist es näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein Die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit als solcher, also der menschlichen Persönlichkeit, wie sie nicht die spezifisch differente des bestimmten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließlich eigen, sondern die in allen menschlichen Einzelwesen selbige und sich selbst gleiche ist, als eine durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm bewohnte zum Organ anbilden, — deutlicher: ein Sie zum Organ des Seins Gottes in dem Menschen als solchem oder in der Menschheit überhaupt zu-

rechtbilden. Das religiöse universelle Bilden ist demnach ein Bilden der materiellen Natur für Gott zu einem universellen Organ seines Seins und seiner Wirksamkeit in der Menschheit überhaupt, also zu einem Complex oder vielmehr System solcher Organe (Werkzeuge), mittelst welcher er in der Menschheit überhaupt, die individuellen spezifischen Differenzen der menschlichen Einzelwesen völlig unangesehen, seine Wirksamkeit ausüben, und so immer vollständiger sich sein Sein geben kann. Dieß ist aber eben das Heiligen (das Weihen). Die Welt heiligen heißt nichts andres als die materielle Natur, in allen ihren einzelnen Theilen und als Ganzes, zu einem universell bestimmten Werkzeug bilden, das spezifisch dazu geeignet ist, Mittel der immer vollständigeren Verbreitung und Wirksamkeit des Seins Gottes in der Menschheit (der Herrschaft Gottes in der irdischen Welt) zu sein. Auch als religiöses, also als Heiligen, ist das Machen aus dem oben §. 233. angeführten Grunde wesentlich zugleich ein Arbeiten. Die vermittelnde Potenz bei dem Heiligen ist, da es universelles Bilden ist, wie schon gesagt, die Kraft, näher die Willenskraft, nämlich als religiöse, d. h. die göttliche Mitthätigkeit. Ohne Regsamkeit und Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. i. der göttlichen Mitthätigkeit gibt es keine Heiligung der Welt. Das Product des Heiligens ist das Heiligthum oder das Sacrament (id, quod sacratum est,), d. i. die spezifisch zum universellen, d. h. allgemein anwendbaren und allgemein gültigen Organ des Seins und der Wirksamkeit Gottes in der Menschheit, zum Werkzeug für die Vollziehung der Heiligung der Welt geeignete Sache (im weitesten Umfange dieses Begriffs), alles, was spezifisch geeignetes universelles Medium zur Fortleitung der Frömmigkeit unter den Menschen, spezifischer Conductor der religiösen Kräfte in der irdischen Welt, also im weitesten Sinne des Worts Gnadenmittel ist. Daher ist denn auch die Wirksamkeit der göttlichen Mitthätigkeit in der Welt bestimmt an die Sacramente in diesem Sinne (an die Gnadenmittel) als ihre schlechthin nothwendigen Medien gebunden.

Anm. Der hier entworfene ethische Begriff des Sacraments ist allerdings nicht der dogmatische, wohl aber grade und genau der Begriff von sacramentum in

der ältesten Kirche. Der in dieser unserm jetzigen dogmatischen Begriff des Sacraments entsprechende Begriff ist der des Mysteriums. (S. unten §. 783. Vgl. auch Petersen, Die Idee der christl. Kirche, II, S. 201 f.) Die Tendenz der (katholischen) Kirche auf die Vervielfältigung der Sacramente motivirt sich vollkommen aus diesem (ursprünglichen, d. h. ethischen) Begriff des Sacraments, der ihr aus einer früheren Zeit her immer noch nachgeht. Eben als das Streben nach der Production kirchlicher (nicht an sich sittlicher) Sacramente mußte sie aber ausarten.

§. 240. Wie das Ahnen so wird auch das Andächtigsein von einem individuellen Imaginiren, d. i. einem Anschauen, unmittelbar concomitirt, — wie das Denken so auch das Theosophiren von einem universellen Imaginiren, d. i. einem Vorstellen, — wie das Aneignen so auch das Beten von einem individuellen Werthgeben, d. i. einem Genießen, — und wie das Machen so auch das Heiligen von einem universellen Werthgeben, d. i. einem Schätzen.

§. 241. Das das Andächtigsein concomitirende religiöse individuelle Imaginiren oder Anschauen ist das **Contempliren** (oder Beschauen), und so ist alles Andächtigsein wesentlich zugleich ein Contempliren. Das Andächtigsein ist immer in irgend einem Maaße von einem religiösen Anschauen, von einem Schauen Gottes in einem, wenn auch rein innerlichen, Bilde begleitet. Das Product des Contemplirens ist die Gottesanschauung, und so ist jede Verzückung (Ekstase) wesentlich zugleich Gottesanschauung*).

Anm. Die religiöse Ahnung ist eben wesentlich zugleich Erkenntniß Gottes im Bilde. Weil so das Andächtigsein wesentlich zugleich Beschauen ist, deshalb geht die Andacht so leicht in visionäre Zustände über, bevorab die mystische. Die Ekstase ist immer von visionären Erscheinungen begleitet. Das überschwängliche „Licht", in welchem der Mystiker innerlich Gott schaut, ist gar keine bloße Phrase. Die He-

*) Vgl. Matth. 5, 8. ApG. 7, 56. C. 22, 17. 18.

ſychaſten. Es gibt auch eine religiöſe Phantaſie. Der Andächtige iſt weſentlich zugleich der Seher.

§. 242. Das das Theoſophiren concomitirende religiöſe univerſelle Imaginiren oder Vorſtellen iſt das **Weiſſagen**, und ſo iſt alles Theoſophiren weſentlich zugleich ein Weiſſagen. Das Product des Weiſſagens iſt das Wort Gottes, und ſo iſt jede Erleuchtung weſentlich zugleich Wort Gottes. Dieß Wort Gottes iſt eben die religiöſe Vorſtellung, das religiöſe Wiſſen in eine beſtimmte Vorſtellung, die zunächſt ein lediglich inneres Wort iſt, gefaßt. Nach dieſer Seite hin iſt der (erleuchtete) Theoſoph der Prophet.

Anm. 1. Weiſſagen wird hier in dem ganz weiten bibliſchen Sinne genommen, in dem Sinne des neuteſtamentlichen προφητεύειν. Vgl. 1 Cor. 14.

Anm. 2. Daß das Theoſophiren weſentlich ein Imaginiren concomitirt, davon zeugt ſchon die der Theoſophie angeborene nur zu ſtarke Hinneigung zur bildlichen Einkleidung ihrer Sätze, von den Gnoſtikern an bis zu Jakob Böhme und Franz Baader.

Anm. 3. Eine Erleuchtung, die ſich nicht vor der Gemeinde ausſprechen kann, ein Erleuchteter, der nicht zugleich Prophet iſt, gilt nichts in der Gemeinde. Vgl. 1 Cor. 14, 1 — 28.

Anm. 4. Die heil. Schrift iſt auf eine eigenthümliche und ſpezifiſche Weiſe Wort Gottes; aber ſie iſt es nicht ausſchließlich, und es iſt mit ihr noch nicht abgeſchloſſen, ſondern es ſetzt ſich auf ihrer Baſis immer noch weiter fort. Wie denn auch unſre ältere Theologie die Kirche immerfort Wort Gottes produziren läßt, und von jeder rechten Predigt (und das mit gutem Grund) behauptet, daß ſie nicht bloß Auslegung des göttlichen Worts, ſondern ſelbſt Wort Gottes ſei, eine Vorſtellungsweiſe, die Harms mit Recht wieder geltend gemacht hat. Das vollendete göttliche Wort kann natürlich nicht früher und nicht anders gefunden werden als zugleich mit dem vollendeten religiöſen Begriff (oder der vollendeten Erleuchtung) und mittelſt des-

selben. Das vollendete Wort Gottes zu finden ist auf diesem Gebiete die höchste Aufgabe. Dieß ist es, worauf innerhalb ihres bestimmten Bereichs die kirchlichen Symbole eigentlich hinauswollen. Das vollendete Wort Gottes ist die vollendete (universelle) Darstellung des vollendeten religiösen Wissens im Wort, d. i. die vollendete religiöse Wissenschaft.

Anm. 5. Der Begriff des Propheten reicht viel weiter als wir ihn auszudehnen pflegen. Er greift auch weit hinüber in die moderne Zeit und in das gemeinhin s. g. weltliche Gebiet. Prophet ist Jeder, der für ein eigenthümliches religiöses Wissen einen allgemein verständlichen und deshalb allgemein gültigen Ausdruck aufzufinden vermag. Wir haben auch in unsrer neueren Literatur hervorragende Geister, die sich weder unter die Dichter noch unter die Philosophen einreihen lassen, und für die sich schwerlich eine andre Kategorie auffinden läßt als die der Propheten.

§. 243. Das das Beten concomitirende religiöse individuelle Werthgeben oder Genießen ist das **Seligsein**, und so ist alles Beten wesentlich zugleich ein Seligsein. Es concomitirt nämlich das Beten wesentlich ein religiöses Genießen. Zunächst also überhaupt ein individuelles Werthgeben, ein Werthgeben mit der Empfindung, resp. dem Gefühle, und zwar hier (beim Aneignen) der Natur der Sache zufolge (s. oben §. 225.) bestimmt unter dem Character der Lust. Es concomitirt sonach in dem betenden Subject sein Beten wesentlich ein Gefühl der Lust. Da es sich aber hier um ein religiöses Aneignen handelt, so ist das dasselbe concomitirende Genießen näher ein religiöses Genießen. Es begleitet in dem Betenden sein Beten wesentlich ein Gefühl religiöser Lust, nämlich näher ein Gefühl von der Förderung seines Lebens in Gott vermöge seines religiösen Aneignens. Dieses Gefühl ist eben die Seligkeit, und das Seligsein ist nichts andres als das Genießen als religiöses. Das Product des Seligseins ist die Gottbegeisterung, der Enthusiasmus (ἐν θεῷ ὑυθιασμός), und so ist jedes Charisma wesentlich zugleich Enthusiasmus. Das Product des religiösen Genießens ist nämlich in dem betenden Individuum seine religiöse Selbstbefriedigung und Glückseligkeit oder

näher Begeiſterung, ſeine Selbſtbefriedigung oder näher Begeiſterung in Gott. Das Ergebniß des Betens iſt in dem Betenden ein Zuſtand des Gefühls davon, Gott ſich angeeignet zu haben, ein geiſtiges Organ für das reale Sein Gottes in ihm zu beſitzen, und mithin von Gott wirklich bewohnt zu ſein, Gott wirklich in ſich zu tragen (ein θεοφόρος zu ſein). Dieß Gefühl aber des menſchlichen Individuums von dem realen Sein Gottes in ihm und ſomit auch von ſeinem realen Sein in Gott iſt grade das eigentliche Weſen des Enthuſiasmus.

Anm. Der Enthuſiasmus (im guten Sinne des Worts und beſtimmt von der Begeiſterung überhaupt unterſchieden,) iſt nichts andres als die Selbſtbefriedigung oder näher Begeiſterung des Individuums als religiöſe. Daß die charismatiſche Begabung immer den Enthuſiasmus in ihrem Gefolge hat, — und daß es umgekehrt auch wieder keinen Enthuſiasmus gibt ohne charismatiſche Begabung, das iſt eine bekannte Thatſache.

§. 244. Das das Heiligen concomitirende religiöſe univerſelle Werthgeben oder Schätzen macht, daß es gleichfalls unmittelbar zugleich ein (religiöſes) Erwerben iſt, d. h. **religiöſes Verdienen**, und ſo iſt alles Heiligen weſentlich zugleich ein religiöſes Verdienen. Vermöge des es concomitirenden univerſellen oder objectiv gültigen Werthgebens, des Schätzens, iſt nämlich alles Heiligen unmittelbar zugleich ein Produciren von allgemein gültigen, in Beziehung auf alle menſchlichen Einzelweſen, ihre individuellen ſpezifiſchen Differenzen unangeſehen, geeigneten Organen des Seins und der Wirkſamkeit Gottes in der Menſchheit, von objectiv werthvollen und allgemein nutzbaren ſpezifiſchen Trägern und Fortleitern der Frömmigkeit unter den Menſchen. Es iſt ſo ein Vermehren des Beſitzſtandes Gottes in der Welt, ein Erwerben eines für den religiöſen Zweck angelegten Kapitals, eines religiöſen Vermögens, einer Potenz im religiöſen Verhältniß der menſchlichen Einzelweſen untereinander oder im religiöſen Verkehr. Das Product des religiöſen Verdienens iſt das religiöſe Verdienſt (der religiöſe Schatz), und ſo iſt jedes Sacrament oder Heiligthum weſentlich zugleich ein religiöſes Verdienſt. Nach dieſer Seite hin iſt der Heiligende als der religiös verdienſtvolle (potente), weil der für Andre die Förderung ihrer Frömmigkeit

durch die von ihm producirten Sacramente (Gnadenmittel) zu vermitteln geeignete, der Priester.

Anm. 1. Der Begriff des religiösen Verdienens und Verdienstes kann nicht umgangen werden, wie er denn auch immer wieder auftaucht, nur in verkappter Weise, auch da, wo er grundsätzlich ausgeschlossen wird. Nur pflegt er freilich ebenso allgemein auch auf eine sehr unfromme Weise mißverstanden zu werden. In dem Zusammenhange, in welchem er sich uns hier ergeben hat, ist er unmittebar gegen dieß Mißverständniß gesichert. Aus ihm ist es nämlich sofort klar, daß das religiöse Verdienen und Verdienst ein solches ist nicht in dem Verhältniß des menschlichen Individuums zu Gott, sondern lediglich in seinem Verhältniß zur religiösen Gemeinschaft der Menschen unter einander, lediglich in Beziehung auf den religiösen Verkehr.

Anm. 2. Der Priester ist is, qui sacramenta conficit. Hier liegt auch die Wurzel des Zusammenhangs von religiösem Verdienst und priesterlicher Versühnung der Sünde. Vgl. unten §. 567.

Vierter Abſchnitt.

Die ſittliche Gemeinſchaft.

Erſtes Hauptſtück.

Der Begriff der ſittlichen Gemeinſchaft.

§. 245. Da die Individualität auf einer Unangemeſſenheit des menſchlichen Einzelweſens zu dem Begriff des menſchlichen Geſchöpfs an ſich beruht, ſo iſt ſie freilich an ſich eine Beſchränktheit und eine Unvollkommenheit; aber ſie iſt dieß doch nur in relativer Weiſe, und in andrer Beziehung iſt ſie ebenſo beſtimmt auch wieder eine relative Vollkommenheit. Nämlich in Beziehung auf das Zuſammenſein einer Vielheit von Einzelweſen. Für eine ſolche iſt die Individualität das die Einzelnen, die als bloße Exemplare beziehungslos neben einander ſtehen (wie in der Thierwelt), gegenſeitig integrirende und ſomit unter einander verknüpfende Moment. Die menſchlichen Individuen müſſen nämlich an ſich geeignet ſein, ſich gegenſeitig zu ergänzen, infolge der Tendenz der (kraft des ſchöpferiſchen Impulſes Gottes) zeugenden irdiſchen materiellen Natur, mittelſt einer ſich ſtätig fortſetzenden Production menſchlicher Einzelweſen die immer noch unvollkommene Realiſirung des menſchlichen Geſchöpfs zu integriren (§. 224.). Jedes neu entſtehende menſchliche Individuum iſt freilich von allen ſchon vorhandenen different; aber dieß eben auch nur inſofern als in ihm die Verknüpfung und gegenſeitige Durchdringung des in den beiden andren, durch deren Vermittlung es entſtanden iſt, Differenten angeſtrebt iſt, alſo nur ſofern in ihm als einem dritten zwei andere ſich gegenſeitig ergänzen wollen. Die Individualität iſt demnach grade die weſentliche Bedingung der Gemeinſchaft. Dieſe beruht nämlich weſentlich auf dem Vorhandenſein beider, eines Identiſchen

und eines Differenten in den mehreren Einzelwesen. Denn ohne das Identische, die Gattungsgleichheit, an den Differenten gibt es für diese keine Möglichkeit einer Anknüpfung der Gemeinschaft, indem sie sich nur in einem ihnen gemeinsamen Dritten berühren können. Und auf der andern Seite ohne die Differenz an den Identischen gibt es für diese keine Möglichkeit und kein Bedürfniß der Ergänzung durch einander, und mithin kein Bedürfniß gegenseitiger Anknüpfung und keinen Reiz zu ihr.

§. 246. Wie die Möglichkeit der Gemeinschaft so ist mit der Individualität für die menschlichen Einzelwesen weiter auch das bestimmte Bedürfniß derselben gegeben und die unmittelbare Nöthigung, sie zu suchen. Denn da in jedem von ihnen das menschliche Wesen nur auf relative Weise gesetzt ist, also eben so sehr auch relativ *nicht* gesetzt ist: so ist ihr Sein als ein wirklich menschliches, wie es doch durch ihren Begriff gefordert wird, oder das wirkliche, volle Sein des menschlichen Wesens selbst in ihnen nur insofern denkbar, als sie als sich alle gegenseitig ergänzend, d. h. als unter einander in vollständiger Gemeinschaft stehend gedacht werden. Jedem Individuum haftet somit als solchem die *Bedürftigkeit* an; es hat eben als Individuum Bedürfnisse, deren Befriedigung es nur von andern menschlichen Individuen empfangen kann.

§. 247. Ebenso stellt es sich auch beim Hinblick auf die sittliche Aufgabe. Diese geht ja zuletzt nicht auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die *individuelle*, d. h. unvollständige menschliche Persönlichkeit, sondern auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die *wirkliche* menschliche Persönlichkeit selbst, d. h. an die *vollständige* menschliche Persönlichkeit; und allein durch die Function dieser letzteren kann sie auch wirklich vollzogen werden. Da nun diese volle menschliche Persönlichkeit in *keinem* menschlichen Einzelwesen gegeben ist, sondern nur zerstreut nach ihren einzelnen Momenten in der Gesammtheit der vielen unvollständig menschlich persönlichen Einzelwesen: so kann auch die Lösung jener Aufgabe nur das Resultat des *gemeinsamen* Handelns *aller* dieser sein, in welchem ihre sittlichen Functionen, von denen jede an sich selbst und für sich unzureichend ist, zusammenwirkend sich gegenseitig ergänzen. Die Realisirung der sittlichen Aufgabe, beides als Gesammtaufgabe und als in-

dividueller, iſt demnach nur unter der Bedingung einer ſittlichen Gemeinſchaft denkbar, und zwar einer ſchlechthin allgemeinen.

§. 248. Endlich iſt auch die normale Entwickelung der menſchlichen Sittlichkeit (durch welche dann auch wieder die Löſung der ſittlichen Aufgabe bedingt iſt,) ſchlechterdings durch die ſittliche Gemeinſchaft bedingt, und ihre Vollendung durch die vollendete ſittliche Gemeinſchaft. Denn die normale ſittliche Entwickelung des menſchlichen Individuums iſt ſchlechterdings durch die Richtigſtellung ſeiner natürlichen Individualität bedingt (ſ. oben §. 131 ff.); dieſe Regulirung iſt aber ſelbſt wieder ſchlechterdings bedingt durch das Vorhandenſein eines Regulators für die individuellen menſchlichen Perſönlichkeiten, alſo einer Objectivirung der menſchlichen Perſönlichkeit als ſolcher (oder an ſich) oder der univerſell menſchlichen Perſönlichkeit (§. 135.). Eine ſolche nun kommt nur in der menſchlichen Gemeinſchaft zuſtande. Indem nämlich in dieſer die vielen einzelnen individuellen Perſönlichkeiten ſich gegen einander integriren, gehen ſie zu einer Perſönlichkeit höherer Ordnung, zu einer Geſammtperſönlichkeit zuſammen. Einerſeits reflectiren ſich in dem Selbſtbewußtſein jedes Einzelnen die ihm an dem vollen menſchlichen Selbſtbewußtſein abgehenden Beſtimmtheiten, ſoweit ſie in den übrigen geſetzt ſind, und es entſteht ſo in ihm ein Gemeinbewußtſein, und andrerſeits wird die Selbſtthätigkeit jedes Einzelnen durch die ihr an der vollen menſchlichen Selbſtthätigkeit abgehenden Beſtimmtheiten, ſoweit ſie in den übrigen geſetzt ſind, miterregt, und es entſteht ſo in ihm eine Gemeinthätigkeit. Beide, Gemeinbewußtſein und Gemeinthätigkeit, ſind je weiter die ſittliche Entwickelung in normaler Weiſe fortgeſchritten iſt (weil in demſelben Maaße Selbſtbewußtſein und Selbſtthätigkeit in einander eingehen, §. 162.), deſto mehr in Einheit geſetzt. In dieſer ihrer Einheit ſind ſie der Gemeingeiſt (der ſich dann wieder ausdrücklich äußerlich objectivirt, ſ. unten §. 261.). Er iſt die realiſirte Idee der (beſtimmten) menſchlichen Gemeinſchaft ſelbſt. Indem ſo die ſittliche Gemeinſchaft vermöge ihres eigenen Lebensproceſſes in ihrem Schooß einen alle ihre Mitglieder beſeelenden Gemeingeiſt abſetzt, gebiert ſie alſo eine Objectivirung der univerſellen menſchlichen Perſönlichkeit aus, an welcher die natürlichen individuellen menſchlichen Perſönlichkeiten ſich reguliren können. Dieſer Gemeingeiſt iſt in

concreto die Bedingung der normalen Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit. Eine wirkliche, d. h. reine Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit ist er übrigens nur nach Maaßgabe des Umfangs und der Innigkeit der Gemeinschaft, welche ihn absetzt. Denn nach Maaßgabe ihrer Extension und ihrer Intensität ist sie ein mehr oder minder vollständiger Complex der Elemente des menschlichen Seins, und mithin ist auch nur nach Maaßgabe hiervon in ihr eine vollständige Ergänzung der Differenzen der individuellen menschlichen Persönlichkeiten durch einander, die Bildung eines vollständigen menschlichen Gemeinbewußtseins und einer vollständigen menschlichen Gemeinthätigkeit, kurz eines vollständigen oder wahrhaft universellen menschlichen Gemeingeistes möglich. Nur in der (extensiv und intensiv) absoluten sittlichen Gemeinschaft mithin kann es zu einer vollkommenen Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit, also auch zu einer schlechthin richtigen Regulirung der natürlichen individuellen Persönlichkeiten kommen; und nur in ihr ist sonach die objectiv vollendete normale Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit möglich. Je mehr die sittliche Gemeinschaft (und mit ihr der Gemeingeist) sich ihrer Absolutheit annähert, je weiter sie also in ihrer extensiven und intensiven Entwickelung vorschreitet, desto höher steigert sich auch die objective menschliche Sittlichkeit. Die absolute Vollendung der menschlichen sittlichen Gemeinschaft ist unmittelbar zugleich die absolute Vollendung der Entwickelung der objectiven menschlichen Sittlichkeit. Auch von dieser Seite her ist folglich die absolute sittliche Gemeinschaft die Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe.

§. 249. Die demgemäß zu fordernde absolute sittliche Gemeinschaft muß, wie schon gesagt worden, eine solche sein sowohl extensiv als intensiv. Es darf also einerseits der Umfang derselben keine andre Grenze haben als die des Umfangs des menschlichen Geschlechts selbst. Und zwar ebenso der Zeit nach wie dem Raume nach. Möglich aber ist auch der Zeit nach eine absolute Continuität der menschlichen sittlichen Gemeinschaft deshalb, weil ja, nämlich unter der Voraussetzung der Normalität der sittlichen Entwickelung, das menschliche Einzelwesen durch sein Ableben keineswegs etwa aus dem Zusammenhange — und zwar dem wirksamen — mit den späteren menschlichen Generationen heraustritt.

Denn da ſein Ableben (in dieſem Falle) weſentlich die Vollendung ſeines Geiſtſeins iſt (ſ. oben §. 105.), ſo iſt es ja unmittelbar zugleich ſein Freiwerden von den Schranken des Raumes und der Zeit (freilich nicht etwa auch von der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit, d. h. von der Endlichkeit ſelbſt,), und ſo tritt es denn durch daſſelbe grade in unbeſchränkte Communication mit der Geſammtheit der menſchlichen Einzelweſen, auch mit den beides vor und nach der Zeit ſeines ſinnlichen Lebens ſinnlich gelebt habenden und lebenden. Bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organiſchen Zuſammenſein den Begriff der menſchlichen Kreatur vollſtändig erſchöpfenden menſchlichen Einzelweſen (ſ. §. 123.) auf dem Wege der natürlichen Zeugung wirklich erreicht iſt, iſt alſo die abſolute ſittliche Gemeinſchaft noch nicht realiſirt, und mithin auch die Vollendung der Entwickelung der objectiven menſchlichen normalen Sittlichkeit noch nicht erzielt, und die ſittliche Aufgabe der Menſchheit noch nicht vollſtändig gelöſt. Andrerſeits aber muß die Innigkeit der ſittlichen Gemeinſchaft die abſolute ſein, d. h. ſie muß eine Gemeinſchaft der ganzen menſchlichen Einzelweſen ſein, eine Gemeinſchaft derſelben mit allem, was ſie ſittlich ſind, nach allen beſondren Seiten und Momenten ihres ſittlichen Seins. Bevor nicht alle weſentlichen Seiten des menſchlichen ſittlichen Seins vollſtändig in die allgemeine ſittliche Gemeinſchaft aufgenommen ſind, iſt alſo ebenfalls die abſolute ſittliche Gemeinſchaft noch nicht realiſirt, und mithin auch die Vollendung der Entwicklung der objectiven menſchlichen normalen Sittlichkeit noch nicht erreicht, und die ſittliche Aufgabe der Menſchheit noch nicht vollſtändig gelöſt. Bei normaler Entwickelung laufen das extenſive Wachsthum der ſittlichen Entwickelung und das intenſive einander ſchlechthin parallel.

§. 250. Iſt ſo die Gemeinſchaft, und zwar die abſolute, die ſchlechthinige Bedingung der Lösbarkeit der ſittlichen Aufgabe, ſo ſtellt ſich an jedes menſchliche Individuum die unbedingte ſittliche Forderung, mit allen übrigen vollſtändige Gemeinſchaft einzugehn, ſei es nun unmittelbarer- oder mittelbarerweiſe, nach Maaßgabe des verſchiedenen Grades der Erreichbarkeit der Einzelnen für einander.

Anm. Mit den allermeiſten kann naturlich Jeder nur mittelſt einer in ſich ſelbſt wieder auf das manichfachſte abgeſtuften

Kette von Mittelgliedern Gemeinschaft eingehen. Aber mittelbar soll Jeder ganz mit allen übrigen in Gemeinschaft treten. Keineswegs mit allen in gleich nahe Gemeinschaft; aber auch mit den ihm am fernsten stehenden ganz, nämlich durch die Vermittelung derer, denen er näher steht.

§. 251. Dieß Mit Andern Gemeinschaft eingehen hat eine doppelte Seite an sich, — nach der einen hin ist es ein Bei Andern Gemeinschaft suchen oder anknüpfen, ein Sich Gemeinschaft nehmen, — nach der andern hin ein Sich der Gemeinschaft für Andre aufschließen, ein Gemeinschaft gewähren oder geben.

§. 252. Die Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens vermöge welcher dasselbe in diesem Proceß des Gemeinschaft eingehens auf wirksame Weise begriffen ist, ist die Liebe. Sie ist ein Alle übrigen menschlichen Individuen in ihrem spezifischen Unterschiede von sich selbst affirmiren*) und ihnen gegenüber sich selbst in seinem spezifischen Unterschiede von ihnen negiren des Individuums, so daß dasselbe einerseits vollständig aufgeschlossen ist für die Gemeinschaft mit allen übrigen, und andrerseits auch alle übrigen vollständig für die Gemeinschaft mit ihm sich aufschließt, — also seinerseits vollständig für die Andern, durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum auch sie vollständig durchsieht und durchdringt, — oder vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung an die Andern und doch nichts desto weniger vollständig bei sich selbst bleibt vermöge der wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die Andern, die sich eben in dieser seiner Selbstmittheilung an sie vollzieht. Diese Liebe ist sonach unbedingte sittliche Forderung, als absolute Bedingung der Lösbarkeit der sittlichen Aufgabe, und sie ist absolute Bedingung der sittlichen Normalität.

Anm. Es ist eine treffende Bemerkung von Steffens, Chr. Religionsphilosophie, I, S. 73: „Die Idee der Liebe ist die der völligen Gegenseitigkeit." Stahl (Phil. d. Rechts, II, 1, S. 106 f. d. 2. A.) schreibt: „Der Urbegriff der Liebe ist, daß die Person an der Befriedigung der andern Person ihre eigne Befriedigung finde. Alle andre Liebe ist von dieser

*) Vgl. Steffens, Chr. Religionsph., II, S. 203. 320 u. ö.

getragen." Wir erinnern auch an das ſchöne Wort von Jul. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde, I, S. 51 d. 1. A.: „Wir dürfen uns nicht ſcheuen, das, was Diotima in Platons Sympoſion vom Eros ſagt, auf die Liebe nach ihrem chriſtlichen Begriffe überzutragen; ſie iſt das Kind des Ueberfluſſes und des Mangels, und zwar ſo, wie Herder die ſchöne Allegorie mit tiefem Sinne weiter ausführt, daß der Ueberfluß eben ſo ſehr des Mangels bedarf, um ſich mittheilen zu können, als der Mangel des Ueberfluſſes, um zu empfangen."

§. 253. Wenn ſo in der Liebe der Einzelne in ſeinem Verhältniß zum Nächſten ſeine eigne individuell differente Beſtimmtheit negirt, ſo iſt dieß näher ein Negiren ſeines Eigenthums als ſolchen in Beziehung auf den Nächſten, ein Hingeben deſſelben an dieſen und ſo ein Sich ſelbſt für ihn opfern. Die Liebe iſt daher weſentlich Selbſtverläugnung, in höchſter Potenz Selbſtaufopferung. Sie iſt aber ebenſo nach der andern Seite hin auch ein Sich öffnen des Individuums für die individuell differente Beſtimmtheit des Nächſten, die ſich ihm mittheilen will, in Empfänglichkeit, um ſie von ihm anzunehmen, und inſofern iſt ſie ein In ſich aufnehmen ſeines Eigenthums, ſofern er daſſelbe an ihn hingibt, d. h. ein Dem Nächſten danken. Andrerſeits iſt ſie alſo eben ſo weſentlich auch Dankbarkeit. Selbſtaufopferung und Dankbarkeit in ihrer gegenſeitigen Durchdringung bilden das eigentliche Weſen der Liebe. (Vgl. §. 624.) Wenn ſo das Lieben in dem Individuum weſentlich beides iſt, Geben und Nehmen, ſo iſt doch in ihm weſentlich das Geben dasjenige, worauf es ausdrücklich gerichtet iſt, und das Gebenwollen der alleinige Impuls, von dem die Bethätigung der Liebe ausgeht. Die Liebe ſucht nie das Ihre, ſondern immer nur das des Andern,*) ſie will geben, nicht nehmen; ſie iſt nie eine begehrende, ſondern immer eine ſich hingebende, und daß Geben ſeliger iſt als Nehmen**), bleibt unverrückbar ihr Grundſatz. Nicht durch Anſichziehung des Andern will ſich der Liebende ergänzen, ſondern durch Hingabe ſeiner ſelbſt an den Andern. Auch gibt die Liebe nicht etwa um zu empfangen,

*) Phil. 2, 4.

**) ApG. 20, 35.

und indem der Liebende von dem Andern empfängt, so geschieht dieß auf seiner Seite keineswegs um seines eignen Bedürfnisses willen, sondern um des Nächsten willen, der sich ihm mittheilt, um dem Bedürfniß dieses, sich mitzutheilen, Befriedigung zu gewähren. Alles Lieben hebt von dem Mittheilen an, nicht von dem Empfangen, und in jedem Liebesverhältniß ist der Act, durch welchen es gestiftet wird, ein Act des Mittheilens aufseiten des Einen, durch welchen dann auch in dem Andern, dem Empfangenden, der Trieb, seinerseis wieder mitzutheilen an den, der ihm zuerst mitgetheilt hat, hervorgerufen wird. Diese Genesis der Liebe ist schon in den Naturverhältnissen des menschlichen Daseins mit Nothwendigkeit begründet. Denken wir die ersten Menschen beim Beginn ihrer sittlichen Entwickelung, so gibt es zwischen ihnen noch keine wahre (schlechthin uneigennützige) Liebe, sondern nur erst die materielle Naturbasis derselben, die geschlechtliche Anziehung. Allein indem sie kraft dieser sich gegenseitig eigennützigerweise einander hingeben, erzeugen sie Kinder, welche für sie Gegenstände einer uneigennützigen Hingebung werden, und so kommt es in ihnen zu wahrer Liebe. Die Liebe geht in der Welt von der Geschlechtsliebe aus, und realisirt sich als wirkliche oder sittliche Liebe zuerst in der elterlichen Liebe. Diese ist die erste wahre menschliche Liebe. Nachdem aber einmal eine Gemeinschaft der Menschen besteht, empfängt der Einzelne nothwendig früher von dem Ganzen, das ja die Voraussetzung seines Seins ist, als er selbst etwas bei ihm suchen kann. Wie das menschliche Einzelwesen in's Leben tritt ist es ja unmittelbar noch unfähig zu irgend einem spontanen Act, und kann nur aufnehmen was Andre rein zuvorkommend ihm von dem Ihrigen in Liebe entgegenbringen; es kann nur erst sich lieben lassen von den Andern, die sich ihm hinzugeben begehren und in diesem ihrem Sich ihm hingeben ihre eigne Befriedigung finden. Aber indem das menschliche Einzelwesen so die Mittheilung der Andern empfängt, erwacht eben hierdurch in ihm auch die Dankbarkeit gegen diese Andern und mit ihr zugleich der Trieb, nun auch seinerseits ihnen mitzutheilen, und zwar näher sich selbst ihnen wieder hinzugeben. Alles Lieben geht so jetzt in dem menschlichen Einzelwesen von der Dankbarkeit aus, es ist immer ein durch von Andern, überhaupt von dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft empfangene Liebe sollicitirtes, und die dankbare

Gegenliebe iſt bei Jedem die primitive Form ſeiner Liebe. Indem aber die mittheilende Liebe des Einen der des Andern, auf den ſie gerichtet iſt, begegnet, empfängt jeder von beiden unwillkührlich von dem Andern, und ergänzt ungeſucht und unwillkührlich ſich ſelbſt durch ihn und in ihm. Und grade auch darin beweiſt ſich wieder die Liebe, daß ſie wirklich aufnimmt was ihr gegeben wird indem ſie nur geben will, und ſo ihre Dankbarkeit immer wieder von Neuem entzündet an der Flamme der Liebe des Nächſten. In dieſer Begegnung mit fremder Liebe wird ihr fortwährend gegeben indem ſie ſelbſt gibt und ihrerſeits nur auf das Geben gerichtet iſt. Wiewohl ſie alſo nichts für ſich ſucht, empfängt ſie doch Alles, und grade indem ſie nichts begehrt wird ihr Alles zutheil. Indem ſie lediglich das Bedürfniß des Andern erfüllen will durch ſich, wird unmittelbar zugleich ihr eignes Bedürfniß erfüllt; indem ſie nur die Andern ergänzen will, ergänzt ſie unmittelbar zugleich ſich ſelbſt durch dieſe Andern; eben in der Befriedigung der Andern hat ſie unmittelbar zugleich ihre Selbſtbefriedigung. Indem nun ſo die Liebe für den Liebenden unmittelbar zugleich ſeine eigne Befriedigung mit ſich führt, hat ſie unmittelbar ihren Lohn bei ſich ſelbſt, ohne daß ihr doch auch nur der Gedanke an einen Lohn kommt. Es wird ihr in der That ihr Lohn, ja aller ſittliche Lohn wird überhaupt nur der Liebe, weil allein mittelſt ihrer das menſchliche Einzelweſen in ſeiner natürlichen Unſelbſtändigkeit ſeine volle Selbſtbefriedigung finden kann, ſo daß ſie auch allein das wahrhaft Beglückende iſt; aber ſie ſucht keinen Lohn und nimmt auch ihre Selbſtbefriedigung nicht als Lohn hin, ſondern als ein freies Geſchenk nur im Beglücken ſich befriedigender Liebe. Suchen kann ſie keinen Lohn; denn ſie hat unmittelbar in ſich ſelbſt ihre volle Befriedigung. Die Vorſtellung des Lohnes iſt für ſie überhaupt gar nicht vorhanden. So ſchließt die Liebe aus dem menſchlichen Leben unbedingt jede Lohnſucht aus, und hat doch alles zum Eigenthum, was als Lohn geſucht werden könnte. Da nun alles Handeln um normal zu ſein ſchlechthin ein Handeln der Liebe ſein muß, ſo iſt alle Lohnſucht Ein für allemal gründlich abgethan.

§. 254. Hieraus erhellt die ſpezifiſche Beziehung, die zwiſchen dem Aneignen und der Liebe ſtattfindet. Alles Aneig-

nen muß, um sittlich normal zu sein, unmittelbar zugleich (wie ein Sich Gott opfern, so auch, hiermit schlechthin in Einem,) ein Sich dem Nächsten in Liebe hingeben sein. Da nun das Aneignen wesentlich durch den Trieb vermittelt ist (§. 218), so folgt daraus ebenso auch ein wesentliches Verhältniß zwischen dem Trieb und der Liebe. Die Liebe ist der Trieb des Individuums als auf die andern Individuen gerichteter, näher der Trieb als Lebenstrieb oder Selbsterhaltungstrieb (§. 146.) in seiner Richtung auf die Andern, also der Trieb des Individuums, sich selbst durch die andern Individuen seines Geschlechts zu erhalten. Wirkliche Liebe ist aber dieser Trieb nur sofern er nicht nur ethisirt, sondern auch von allem Selbstsüchtigen entkleidet ist, d. h. sofern er der Trieb ist, durch unbedingte Hingabe seiner selbst an die Andern sich selbst mittelst dieser zu erhalten.

Anm. Wie das Aneignen unmittelbar zugleich Hingeben des Angeeigneten an den Nächsten sein kann (und sein soll), das wird am anschaulichsten an dem Verhältniß der Mutter zu ihrem Kinde in dem embryonischen Zustande, und auch noch zu dem schon gebornen Kinde, so lange sie dasselbe noch selbst nährt.

§. 255. Die Liebe ist wesentlich ein Verhältniß von Personen, da nur diese wirklich bei sich selbst sind, und mithin auch aus sich herauszugehn vermögen. Wirklich in einander eingehn können sie aber nur sofern sie geistige Personen sind; denn nur für den Geist sind, seinem Begriff zufolge, die räumlichen Schranken des Einzelwesens aufgehoben. Eben indem das Lieben ein sittlicher Proceß, d. i. eine bestimmte Form des menschlichen Vergeistigungsprocesses ist, ist in der Liebe ein sich je länger desto inniger vollziehendes reales Ineinandersein der Personen gesetzt.

Anm. Zur Vergleichung folgende Sätze Julius Müller's (Die chr. Lehre von d. Sünde, I,): „Liebe ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem andern und für ein andres zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die

einen selbständigen Centralpunkt ihres Einzelseins in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung, sich verwirklichen." (S. 112 f. 2. A.) „Die Liebe ist ihrem Begriff nach die Einheit zweier unterschiedenen Persönlichkeiten. Mit dem Unterschiede verschwindet auch die lebendige Einheit." (S. 54 d. 1. A. [S. 121 d. 2. A.] vgl. S. 448 f.) „Es leuchtet übrigens ein, daß die Einheit persönlicher Wesen, welche in der wahrhaften Liebe sich realisirt, die schlechthin höchste und vollkommenste Form der Einheit ist, eben darum, weil sie die reinste und vollkommenste Sonderung zu ihrer Voraussetzung hat, womit ihr denn zugleich der reichste Inhalt verbürgt ist." (S. 50 d. 1. A.) Nur vermöge der in der Persönlichkeit gesetzten absoluten Centralität ist der §. 252 beschriebene Proceß möglich. Wir lieben daher auch nur in dem Maaße, in welchem in uns die Persönlichkeit entwickelt ist, nämlich normal. Auch Gott kann nur sofern er der persönliche ist lieben.

§. 256. Als wesentliche Function und Bestimmtheit der Person selbst ist die Liebe wesentlich Sache der ganzen Persönlichkeit. Sie ist also ebenmäßig Sache des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Als jene ist sie die Gesinnung der Liebe, die Liebe des Wohlwollens, als diese die Fertigkeit der Liebe, die Liebe der Wohlthätigkeit. Beide gehören schlechterdings zusammen zur Wahrheit der Liebe. Die Vollkommenheit dieser besteht darin, daß beide einander schlechthin decken. Sache des Selbstbewußtseins ist die Liebe sowohl wie es einerseits Empfindung, resp. Gefühl, als wie es andrerseits Sinn, näher Verstandessinn, ist, und ebenso ist sie Sache der Selbstthätigkeit sowohl wie sie einerseits Trieb, resp. Begehrung, als wie sie andrerseits Kraft, näher Willenskraft, ist. Je vollständiger in dem Individuum seine Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen alle diese vier besondren Seiten umfaßt, und je vollständiger in ihm diese viererlei besondren Gemeinschaften mit denselben gegenseitig in einander sind, desto wahrer ist die Liebe. Am ursprünglichsten tritt sie als Bestimmtheit der Empfindung und des Triebes auf, nämlich wegen des pri-

mitiven Uebergewichts der materiellen Natur und mit ihr zugleich der Individualität in dem menschlichen Einzelwesen.

Anm. 1. Hiernach läßt sich auch beurtheilen, wenn man auf §. 164. 165 zurücksieht, mit welchem Recht die Liebe als Affect betrachtet zu werden pflegt. Sofern sie nämlich in demselben Maaße, in welchem sie eine wahre und wirksame ist, wesentlich nicht bloße Empfindung (Gefühl) ist, sondern unmittelbar in den Trieb (die Begehrung) übergehende Empfindung, ist sie wesentlich Affect.

Anm. 2. Die früheste Erscheinungsform der Liebe ist die Liebe des Kindes zu den Eltern und den Geschwistern und demnächst die Geschlechtsliebe.

§. 257. Die Liebe ist, wie überhaupt jede sittliche Bestimmtheit wesentlich auch eine religiöse ist, wesentlich auch religiöse Liebe, d. h. Gottesliebe, die eben deshalb das eigentliche Wesen der Frömmigkeit ausmacht. Diese Gottesliebe ist, was in dem Begriff der Liebe unmittelbar liegt, wesentlich gegenseitige Liebe Gottes und des Menschen, jedoch so, daß, wie überhaupt in jedem Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Geschöpf, der ursprüngliche Impuls von Gott ausgeht, von der Liebe Gottes zum Menschen. So ist also, wie die Liebe überhaupt, so ins besondre auch die Gottesliebe des Menschen eine schlechthin uneigennützige, — schlechthin dankbare Gegenliebe.*) Auch sie sucht keinen Lohn, auch Gott selbst nicht zum Lohn; aber sie weis allerdings, daß sie sich Gott nicht hingeben kann, ohne ihn wieder zu empfangen, und daß Gott deßhalb sie haben will, um sich ihr geben zu können. Ihrerseits denkt sie nur daran, sich selbst an Gott hinzugeben, dessen gewiß, daß sie in ihm sich nicht verlieren, sondern nur wahrhaft sich selbst wiederfinden kann. Weil für die Liebe der Gedanke eines Lohns überhaupt gar nicht vorhanden ist (§. 253), kann auch die Gottesliebe denselben eben so wenig verneinen als bejahen.**)

*) Vgl. 1 Joh. 4, 9. 10. 19.

**) Hiernach stellt es sich von selbst heraus, wie die Lehre der Mystiker von der s. g. reinen Liebe zu Gott zu beurtheilen ist. S. darüber auch Reinhard, Syst. d. chr. Moral, II, S. 44—54. Das Richtige hat schon der heil. Bernhard in der dort angeführten Stelle (De diligendo Deo, cp. 7, §. 17, p. 597 Tom. I. Opp. ed. Mabillon.) sehr prägnant ausgesprochen.

Bei dem normalen Stande coincidiren wie Sittlichkeit und Frömmigkeit überhaupt, so insbesondre auch Nächstenliebe und Gottesliebe schlechthin, und eben hierin besteht die Vollkommenheit beider. Die Gottesliebe kann nur in der Nächstenliebe concrete Wirklichkeit haben, d. h. nur indem sie sich unmittelbar auf den Nächsten als ihr Object richtet, kann sie wirksam sein, da Gott für sie nicht Object einer unmittelbaren Wirksamkeit sein kann.*) Ebenso aber hat auch die Nächstenliebe nur in der Gottesliebe als ihrem innersten beseelenden Princip ihre volle Wahrheit und Vollendung.**)

Anm. Auch auf das Verhältniß des Menschen zu Gott leidet der volle Begriff der Liebe seine Anwendung. Man kann darüber nicht wahrer reden als Jul. Müller, a. a. O., I, S. 51 f. d. 1. A. (2. A., S. 117 f.): „In Beziehung auf ihr absolutes Object, Gott, scheint die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich gleichen, ebenso gebend wie empfangend zu verhalten, sondern sich nur darin offenbaren zu können, daß das Geschöpf nichts weiter sein will als Organ Gottes, daß es bereit ist, sich von Gott mittheilen und durch die göttliche Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zu seinem Dienste heiligen zu lassen, kurz daß es seines absoluten Bestimmtseins durch Gott sich bewußt wird, und sich darin befriedigt findet. Dennoch ist die tiefste Hingebung an Gott, wie es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen, und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes. Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfs empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen dazu reizen kann, sie ihm in freier That zu geben.“ Man vergleiche auch die vortrefflichen Bemerkungen bei Müslin, Die Aussichten des Christen in die Ewigkeit, S. 32 ff.

*) Vgl. 1 Joh. 4, 11. 12. 20. 21.
**) Vgl. 1 Joh. 5, 2. 3.

§. 258. Das Correlatum der Liebe ist der Zorn. Er ist die Bestimmtheit des persönlichen Individuums, welche sich dadurch in ihm reflectirt, daß es ein andres Individuum, dessen Gemeinschaft es in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich (von der Liebe abgewendet) findet. Darum kann recht, d. h. in sittlich normaler Weise nur der zürnen, der lieben, und zwar recht lieben kann. Eben deshalb weil der Zorn wesentlich von der Tendenz auf die Gemeinschaft oder von der Liebe ausgeht, schlägt er bei dem normalen Stande unmittelbar in das Mitleid und Erbarmen um, welches wesentlich seine andre Seite ist. Der Zorn ist ein Affect (nur kein pathologischer, §. 180 ff.), d. h. eine in den Trieb übergehende Empfindung (§. 164.). Er ist also nach der einen Seite eine Bestimmtheit der Empfindung, nach der andern Seite eine Bestimmtheit des Triebes. Nach jener Seite hin ist er der Unwille, nach dieser hin der Eifer. Unwille und Eifer sind demnach immer zusammengesetzt im Zorn. Im Eifer schlägt der Zorn schon unmittelbar in das Erbarmen um.

Anm. 1. Vgl. überhaupt Hirscher, Christliche Moral, I, S. 231 f. (2. A.), J. Müller, D. chr. Lehre von der Sünde, I, S. 284 (2. A.), Schöberlein, „Ue. die chr. Versöhnungslehre" in den Theoll. Studien und Krit., 1845, H. 2, S. 292 f.

Anm 2. Der Zorn ist nicht mit dem pathologischen Affect des Jähzorns zu verwechseln (s. oben §. 182.). Liebe und Zorn sind wesentlich Correlata. Beide sind ein Feuer, jene ein belebendes, dieser ein verzehrendes. Der Liebloſe kann nicht zürnen, sondern nur (kalt) hassen. Auch nach J. Müller, a. a. O., I, S. 246, vgl. S. 325 ff. (1. A.), ist der Zorn nur eine andre Art der Liebe sich zu offenbaren. Nach Fichte (Die Bestimmung des Menschen, S. 210,) entsteht keine Feindschaft außer aus versagter Freundschaft. Zorn wird die Liebe der Selbstsucht (s. unter §. 478.) gegenüber, welche sich für die Gemeinschaft verschließt.

Anm. 3. Nur Personen kann man (verständigerweise) zürnen, und nur inwiefern die Selbstsucht die geistige ist

(ſ. unten §. 479. 481.), kann ſie in normaler (und verſtändiger) Weiſe Zorn hervorrufen (die Selbſtſucht des kleinen Kindes z. B. nicht).

Anm. 4. Eifer hier im Sinne des neuteſtamentlichen ζῆλος. Vgl. z. B. 2 Cor. 7. 11.

§. 259. Die Gemeinſchaft kommt zuſtande und beſteht nur vermöge der Organiſation. Dazu, daß die Vereinigung der vielen Einzelnen eine wirkliche Gemeinſchaft ſei, wird nämlich weſentlich zweierlei erfordert: einmal daß die vielen Einzelnen zu einem Ganzen zuſammengefaßt ſeien, — fürsandre aber dieß ſo, daß ſie dabei als (ſpezifiſch differente) Einzelne unverſehrt bleiben. Ohne daß erſtere fände gar keine wirkliche (d. h. mehr als bloß äußere) Vereinigung ſtatt, — ohne das andre würde die Vereinigung unmittelbar ſich ſelbſt wieder aufheben, indem ſie ſich zum bloßen Aggregat einer in ſich unterſchiedsloſen Maſſe herabſetzte. Nach der erſteren Seite hin iſt alſo zu fordern die wirkliche Zuſammenfaſſung der vielen Einzelnen zu wirklicher Einheit, d. h. zu einem wirklichen Ganzen. Die Einzelnen müſſen ſonach ihr iſolirtes Sein, ihr Sein für ſich allein völlig aufgeben, und ſich unter einander in der Art zuſammenordnen, daß einerſeits das Sein jedes Einzelnen weſentlich abhängig iſt von dem aller übrigen, mithin von dem Ganzen, — andrerſeits aber ebenſo auch das Sein des Ganzen weſentlich abhängig iſt von dem jedes Einzelnen, jeder Einzelne mithin integrirender Beſtandtheil des Ganzen iſt. Jeder Einzelne muß ſchlechthin dem Ganzen dienen, ſchlechthin Werkzeug des Ganzen ſein; ſein ganzes Sein muß ſchlechthin auf den Zweck des Ganzen bezogen, ſein beſondrer Zweck dieſem ſchlechthin untergeordnet ſein, ſo daß er ſchlechthin durch dieſen beſtimmt wird, und nur durch ihn ſeine Berechtigung erhält. Nach der andern Seite hin aber iſt ebenſo beſtimmt zu fordern, daß durch dieſe einheitliche Zuſammenfaſſung der vielen Einzelnen zum Ganzen die wirkliche Vielheit nicht aufgehoben werde (indem die Einzelnen zu Heloten herabgeſetzt werden), und kein Einzelner eine Aufhebung ſeines individuellen Seins erleide, oder auch nur eine Störung und (wirkliche) Beſchränkung deſſelben. Auch als integrirender Theil

des Ganzen darf der Einzelne nicht aufhören, unbedingt Selbstzweck zu sein. Durch die unbedingte Unterordnung seines eignen individuellen Zwecks unter den universellen Zweck des Ganzen darf jener in keiner Weise gefährdet oder beeinträchtigt werden; im Gegentheil, grade durch diese Unterordnung muß die Realisirung desselben unmittelbar zugleich verbürgt und vermittelt sein, und erst durch sie, so daß sie ohne dieselbe gar nicht möglich wäre. Zur Gemeinschaft gehört also, daß zwischen dem Ganzen und jedem Einzelnen das Verhältniß absoluter Wechselwirkung statt finde, so daß gleichmäßig jeder Einzelne durch das Ganze und das Ganze durch jeden Einzelnen schlechthin bestimmt und bedingt ist. So nur findet eine wirkliche Ineinanderfassung der vielen Einzelnen statt. Dieß ist nun aber eben die Organisation, d. h. die gliedliche Zusammenfassung der einzelnen Elemente, so daß das Einzelne nicht mehr bloßer Theil des Ganzen ist, sondern Glied desselben. (Vgl. oben §. 58, Anm. 1.) Allein vermöge der Organisation der Gesammtheit zur wirklichen Gemeinschaft wird also auch die Liebe möglich und kann sie sich bethätigen.

Anm. Vgl. Jul. Müller, a. a. O., I, S. 114. (2. A.): „So ist die Liebe selbst der innerste Sinn aller Ordnung als solcher, und die tiefe Ehrfurcht vor dem Gesetz, der Gehorsam gegen einen höheren Willen, diese heiligen Mächte, die das Leben des Menschen kräftig zusammenhalten und seiner Thätigkeit bestimmte, festbegränzte Kreise anweisen, sind nichts andres als verhüllte Liebe."

§. 260. Alle Organisation überhaupt beruht auf dem Hervortreten eines centralen Punkts in dem Einzelsein, welchem beides, die Kraft und die Tendenz einwohnt, sich zu allen übrigen Punkten desselben in eine solche Beziehung zu setzen, durch welche er sie gleich sehr mit sich selbst und (eben hiermit) unter einander in der Art zu verknüpfen weis, daß sie kraft ihrer vollständigen Abhängigkeit einerseits von ihm und andrerseits gegenseitig von einander alle schlechthin einerseits mit ihm und andrerseits unter sich selbst in einander sind, und so jeder einzelne, eben indem er von allen übrigen bestimmt wird, eo ipso auch seinerseits wieder alle übrigen bestimmt. In dieser durchgreifen-

den Concentration machen sie dann eben zusammen ein eigentliches Ganzes aus, und zwar ein solches, wie wir es fordern mußten, in welchem das Verhältniß zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen das unbedingter Wechselwirkung ist. Natürlich braucht diese Concentration nicht grade eine einfache zu sein; vielmehr kann sie eben so füglich eine in sich selbst mannichfach zusammengesetzte sein, indem sich unter dem Organisationsproceß zunächst eine Vielheit von kleinen besondren Kreisen ansetzt, die sich sodann unter einander selbst wieder theils relativ abstoßen theils relativ anziehen, und so sich um neu hervortretende centrale Punkte höherer Potenz gruppenweise zu neuen umfassenderen Kreisen höherer Potenz zusammenfinden und zusammenordnen, und so immer weiter fort bis sich zuletzt auch alle diese besondren Kreise höherer Potenz Einem Centralpunkte höchster Potenz unbedingt unterordnen. Demgemäß beruht die Organisation überhaupt darauf, daß in der zunächst nur äußerlich zusammengefaßten (aggregirten) Masse der Elemente eines bestimmten Einzelseins solche vorhanden sind, in denen, natürlich in jedem in verschiedenem Maaße und in verschiedener Weise, die Idee des Ganzen (und somit potentia das Ganze selbst) unmittelbar gesetzt ist, und zwar als wirksame (als Entelechie), — denen dann die übrigen als solche gegenübertreten, in denen die wirksame Idee des Ganzen nicht primitiv und principiell gesetzt ist, sondern erst durch jene, kraft ihrer Abhängigkeit von ihnen, gesetzt werden muß, hierdurch aber auch wirklich gesetzt werden kann, in denen also die wirksame Idee des Ganzen nur (von jenen) abgeleiteterweise ist. Die Organisation ruht folglich immer auf der Basis eines Gegensatzes zwischen zweierlei Gattungen von Elementen, solchen nämlich, welche *an sich selbst* die Idee des Ganzen wirksam darstellen, d. h. vertreten, also *organisirenden* — und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich sind für dieselbe, sie aber erst von jenen empfangen müssen, also *nur organisirbaren*; und sie besteht eben in einer *solchen* Spannung dieses Gegensatzes, welche als seine absolute Bethätigung unmittelbar zugleich seine absolute Ausgleichung ist, — in der Art nämlich, daß indem die nur organisirbaren Elemente zu den organisirenden in das Verhältniß der Abhängigkeit treten, sie hierdurch schlechthin organisirt, eben

damit aber zugleich selbst auch organisirende werden. Je weiter die wirkliche Organisation vorschreitet, desto mehr tritt der Gegensatz zwischen organisirenden und bloß organisirbaren Elementen zurück, indem er sich immer mehr zu dem bloßen fliessenden Unterschiede von überwiegend organisirenden und überwiegend nur organisirbaren erweicht. In dem wirklich vollendeten Organismus, dem beseelten Leibe, ist er völlig aufgehoben. In ihm gibt es kein einziges Element, das nicht beides wäre, wiewohl nie beides im gleichem Maaße, einerseits organisirendes und andrerseits organisirt werdendes. In der Gemeinschaft nun sind die Elemente Individuen. Ihre Organisation ist mithin dadurch bedingt, daß in der Masse dieser sie constituirenden Individuen der Gegensatz von solchen, in denen an sich selbst die Idee dieses bestimmten Ganzen wirksam lebt, die also an sich ihre Darsteller und Werkzeuge, d. h. ihre Vertreter sind, und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich für dieselbe sind, hervortritt, und sich auf die angegebene Weise spannt. Da nun in der Gemeinschaft die wirksame Idee (die Entelechie) des Ganzen nichts anders ist als eben der Gemeingeist (§. 248.), so ist der gedachte Gegensatz näher der von solchen Individuen, in denen an sich selbst oder principiell der Gemeingeist lebt, und solchen, in denen er nur abgeleiteterweiser lebt. Eben dadurch kommt die Gemeinschaft zustande und erhält sie sich, daß in dem Zusammenleben der vielen Individuen jene die dasselbe bestimmenden, d. h. die leitenden oder regierenden Functionen überkommen, diese aber sich von ihnen bestimmen, d. h. leiten oder regieren lassen, — mit andern Worten, daß jene die Obrigkeit sind, diese die Unterthanen.*) Je weiter übrigens in der Gemeinschaft die sittliche Entwickelung in normaler Weise vorschreitet, desto mehr nimmt eben durch sie die Zahl der Individuen ab, in denen an sich selbst der Gemeingeist nicht lebt, bis diese zuletzt ganz verschwinden, und der Gegensatz, auf welchem die Gemeinschaft beruht, ein bloßer fließender Unterschied von überwiegend regierungsfähigen und überwiegend regierungsbe-

*) Daub's Etymologie des Worts „Unterthan": Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 385, 2, S. 104.

dürftigen wird: wonach ſich dann auch die Formel für die Organiſation der Gemeinſchaft modifiziren muß, ſo nämlich, daß ſie verhältnißmäßig immer mehr den autokratiſchen Character ablegt und den demokratiſchen annimmt. Auf dieſem Punkt iſt die volle Freiheit aller Einzelnen bei ihrer unbedingten Abhängigkeit vom Ganzen erreicht.

Anm. 1. Im beſeelten Leibe gibt es ungeachet des Unterſchieds ſeiner Glieder und der durchgreifenden Unterordnung derſelben unter einander doch kein einziges, das bloß Obrigkeit, und kein einziges, das bloß Unterthan wäre.

Anm. 2. Die Begriffe Obrigkeit und Unterthanen werden hier in dem allerabſtracteſten Sinne genommen, in welchem ſie auf jede Gemeinſchaft ohne Ausnahme Anwendung leiden.

Anm. 3. In welchem Sinne hier von einem demokratiſchen Character der Organiſation der Gemeinſchaft die Rede iſt, das iſt aus dem Zuſammenhange ſelbſt klar. Wir unterſcheiden beſtimmt die Demokratie und die Republik. Dieſe ſchließt die Monarchie aus, jene ſo wenig, daß ſie in ihrer geſunden Entwickelung dieſelbe ausdrücklich fordert; nur die Autokratie ſchließt ſie aus, d. h. diejenige Form der Organiſation der Gemeinſchaft, bei welcher die Regierungsvollmacht an der individuellen Perſon des (oder auch der) Regierenden als ſolcher (nicht an ihr als Vertreterin der Idee der beſtimmten Gemeinſchaft den Einzelnen als ſolchen gegenüber,) haftet. Noch weniger verſtehen wir natürlich unter der Demokratie das Regiment der Maſſen, die Ochlokratie, welche vielmehr der grade Gegenſatz jeder wirklichen Organiſation der Gemeinſchaft iſt, die ſchlechteſte unter allen Formen oder richtiger die eigentliche Unform. Vgl. unten §. 437.

§. 261. Durch die Organiſation kommt es in der ſittlichen Gemeinſchaft zu einer vollen, d. h. auch äußeren Objectivirung des Gemeingeiſtes und damit auch der univerſell-menſchlichen Perſönlichkeit, indem in den regierenden Organen derſelben der Gemeingeiſt der beſtimmten Gemeinſchaft einerſeits ſeine äußere Darſtellung und andrerſeits ſeine Bethätigung erhält. Sie ſind die Träger, die ausdrücklichen Repräſentanten ſowohl als Werkzeuge des Gemeingeiſtes.

§. 262. Vermöge der Organisation der Gemeinschaft stellt sich dem Einzelnen in seinem Verhältniß zu dem Ganzen, welchem er eingegliedert ist, eine *bestimmte* sittliche Aufgabe, die er diesem aus dem Gesichtspunkt des universellen Zwecks desselben zu leisten hat. Dieser von dem Einzelnen zu contribuirende *bestimmte und spezifische* Beitrag zur Realisirung des Zwecks der Gemeinschaft als solcher ist sein *Beruf*. In der vollständig organisirten Gemeinschaft gibt es kein Individuum, das nicht seinen bestimmten Beruf hätte.

§. 263. Da in der Gemeinschaft ihrem Begriff zufolge der besondre Zweck des Individuums und der des Ganzen schlechthin in einander gesetzt sind: so sind auch in dem Handeln in der Gemeinschaft diese beiden Zwecke wesentlich in einandergesetzt. Es gehört daher zur Vollkommenheit des Handelns, daß es jedesmal zugleich und gleichmäßig, d. h. vollständig in Einem auf den individuellen und auf den universellen sittlichen Zweck geht.

Anm. Je mehr einer diese beiden Zwecke zu verbinden versteht und vermag, je geläufiger es ihm ist, sie beide in Einem zu verfolgen, desto tugendhafter ist er.

§. 264. Indem so das Individuum, sofern es seinen eigenen individuellen Zweck verfolgt, hiermit wesentlich zugleich den allgemeinen Zweck des Ganzen zu fördern geeignet ist und ihn wirklich fördert, ist es in seinem Verhältniß zur Gemeinschaft *berechtigt, sich selbst Zweck zu sein*, und muß von dieser als eben hierzu berechtigt anerkannt und behandelt werden. In dieser Berechtigung des Individuums, *für sich Zweck* (oder Person) und ebendamit nicht nur allen übrigen Einzelwesen, sondern auch dem Ganzen der Gemeinschaft selbst wesentlich ebenbürtig zu sein, beruht seine sittliche *Würde*, die Anerkennung dieser seiner Würde vonseiten der Gemeinschaft aber ist seine sittliche *Ehre*. Eben erst vermöge dieser Ehre, die es bei dem Ganzen genießt, wird es in die wirkliche Gemeinschaft aufgenommen.

Anm. Der Gegensatz der Ehre besteht wesentlich darin, daß einem Individuum die volle Gemeinschaft versagt wird. Nur unter der Voraussetzung einer Gemeinschaft gibt es Ehre. Vgl. *Daub*, Syst. der chr. Moral, II, 1, S. 201. *Würde* eignet dagegen dem Menschen auch abgesehen von der Gemeinschaft. Ehre haben heißt *als Person* behandelt werden.

Wer keine Ehre hat wird als Sache behandelt, das heißt als nicht Selbſtzweck ſeiend. Der Sclave iſt ſeinem Begriff zufolge ehrlos. Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 274 f.

§. 265. Die ſittliche Gemeinſchaft iſt Gemeinſchaft des Handelns. Dieſe kommt zuſtande mittelſt der gegenſeitigen Mittheilung der Producte des Handelns, d. h. durch den Verkehr. Eine unmittelbare Gemeinſchaft auch der Functionen des Handelns ſelbſt iſt, da dieſe ihrem Begriff nach individuell-perſönliche ſind, unmöglich.

Anm. 1. Ueber den Begriff des Verkehrs vgl. Schleiermacher, Syſt. der Sittenlehre, S. 122.

Anm. 2. Auch was beim erſten oberflächlichen Blick wie eine unmittelbare Gemeinſchaft der ſittlichen Functionen ſelbſt erſcheint, iſt doch in der That nur eine Mittheilung ihrer Producte, z. B. die ſ. g. Theilung der Arbeit und die Gemeinſchaft der wiſſenſchaftlichen Forſchung.

§. 266. Die geforderte ſittliche Gemeinſchaft muß als ſchlechthin allſeitige eine Gemeinſchaft alles und jedes Handelns ſein. Da das Handeln theils ein Erkennen theils ein Bilden iſt, und es kein Handeln gibt, das nicht eins von dieſen beiden wäre (§. 201.): ſo iſt ſie eine Gemeinſchaft theils des Erkennens theils des Bildens, und dieſe doppelte Gemeinſchaft erſchöpft die Gemeinſchaftlichkeit des Handelns vollſtändig. Wegen des oben (§. 202.) erörterten Verhältniſſes zwiſchen dem erkennenden Handeln und dem bildenden ſind beide Gemeinſchaften, die des Erkennens und die des Bildens, immer irgendwie in einander. Die Aufgabe iſt, daß ſie es ſchlechthin ſeien.

§. 267. Möglich ſind beide, die Gemeinſchaft des Erkennens und die des Bildens, indem ihre Bedingungen ſchon urſprünglich mitgegeben ſind mit dem menſchlichen Sein in ſeiner Natürlichkeit, nicht minder als das Bedürfniß derſelben. Eine Gemeinſchaft des Erkennens iſt möglich, weil die Einzelnen die Producte ihres Erkennens durch die Vermittelung von ſie abbildenden Producten ihres Bildens gegenſeitig für einander zum Bewußtſein bringen können. Das Bilden, wie es das Abbilden des Products des Erkennens (oder näher der daſſelbe concomitirenden Imagination) iſt, iſt aber das Darſtellen. Das die Gemeinſchaft des Erkennens vermittelnde Medium iſt ſonach die Darſtellung. Auch

ist bereits primitiv und auf natürliche Weise ein allgemeines Darstellungsmittel gegeben an dem Sprachvermögen im weitesten Sinne des Worts, dem eigentlichen Darstellungsvermögen. Eine Gemeinschaft des Bildens auf der andern Seite ist möglich, weil die Einzelnen einander die Producte ihres Bildens gegenseitig mittheilen können durch Austausch derselben, welcher das die Gemeinschaft des Bildens vermittelnde Medium ist. Daß aber Darstellung und Austausch wirklich solche Vermittelungsmittel der Gemeinschaft sein können, das ist wieder bedingt durch das immer schon in irgend einem Maaße gegebene Ineinandersein der Gemeinschaft des Erkennens und der des Bildens (§. 266.). Denn bei bloßer Gemeinschaft des Erkennens, ohne Gemeinschaft des Bildens, könnte keine Darstellung stattfinden, weil sie nicht verstanden werden könnte, indem sie nicht nach einem beiden Theilen irgendwie gemeinsamen Schema des Bildens gebildet sein würde; bei bloßer Gemeinschaft des Bildens aber, ohne Gemeinschaft des Erkennens, könnte kein Austausch statthaben, weil über die auszutauschenden Producte des Bildens keine Verständigung möglich wäre. Je vollständiger also die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens in einander sind, desto vollständiger ist auch die Gemeinschaftlichkeit oder der Verkehr innerhalb jeder von beiden, desto vollständiger sind die Darstellung und der Austausch.

Anm. 1. Die Möglichkeit der Gemeinschaft des Erkennens beruht auf der Möglichkeit, die Bestimmtheit des eignen Selbstbewußtseins für Andre zur Wahrnehmung zu bringen, was nur vermöge eines Mediums geschehen kann, das zugleich Ausdruck und Zeichen ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, §. 254.

Anm. 2. Sehr mit Recht nennt Hegel (Philosoph. Propädeutik, S. 13, vgl. S. 188) die Sprache „das ausgedehnteste Werk der Einbildungskraft" (wir würden sagen: des Imaginationsvermögens).

§. 268. Wenn so die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens sich gegenseitig bedingen, wie (nach §. 205.) Erkennen und Bilden selbst: so kommt auch keiner von beiden vor der andern die Priorität zu. Zwar setzt einerseits die Gemeinschaft des Bildens augenscheinlich — schon als Gemeinschaft der Zwecke — irgend eine Gemeinschaft des Selbstbewußtseins, also

des Erkennens als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; allein andrerseits kann es auch wieder nicht anders zu einer Gemeinschaft des Selbstbewußtseins, also des Erkennens kommen als dadurch, daß das Selbstbewußtsein des Einen dem Andern offenbar wird, was nur durch ein wenigstens in irgend einem Maaße darstellendes Handeln möglich wird, welches immer ein bildendes ist.

Anm. So liegt es ja auch geschichtlich vor, daß die Gemeinschaft des Erkennens, wenigstens des universellen, sich zuerst an dem Versuche einer Gemeinschaft des Bildens, namentlich des universellen, entwickelt hat.

§. 269. Beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, müssen sich auf beide, das individuelle und das universelle Erkennen sowohl als Bilden erstrecken. Im Allgemeinen schon deshalb, weil sie sonst nicht vollständig sein würden, was grade die Forderung ist. Doch kommen dabei auch noch mehrere besondre Gesichtspunkte, welche ebendahin weisen, mit in Betracht. Zuerst das universelle Handeln angehend, so ist dieses seinem Begriff selbst zufolge unmittelbar auf die Gemeinschaft gewiesen. Denn das unter dem universellen Character von den Einzelnen producirte ist ja ausdrücklich als für Alle gültig gesetzt; sein Haften an dem Einzelnen widerspricht daher seinem Begriffe grade zu. Zu diesem Produciren muß also noch hinzukommen und als mit ihm identisch gesetzt sein ein Heraustreten des Products aus dem abgegränzten Bezirk des es producirt habenden Individuums in die allgemeine Gemeinschaftlichkeit*). Was aber ferner das individuelle Handeln betrifft, so ist jede in individueller Weise bewirkte Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit — sei es nun durch ein Erkennen oder durch ein Bilden — eine Zueignung derselben nicht bloß an die menschliche Persönlichkeit, sondern zugleich an etwas dieser letzteren an sich fremdes, nämlich an die derselben anhaftende bloße Relativität, d. h. eben relative Nichtpersönlichkeit, — und somit an sich eine relative Hinderung des sittlichen Processes. Denn da jedes Individuum eine nur fragmentarische Realisirung des Begriffs der menschlichen Persönlichkeit als solcher ist, so sind die individuellen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 223 f.

Bestimmtheiten an dem Erkennen und dem Bilden der Einzelnen an sich Beschränktheiten desselben. Die sittliche Aufgabe ist daher, sobald auch individuell gehandelt wird, nur in dem Falle lösbar, wenn zwischen den menschlichen Einzelwesen die durch ihre individuellen Unterschiede gesetzte Scheidung aufgehoben und Gemeinschaft gesetzt ist, so daß das individuell zugeeignete, die Ahnung und das Eigenthum, nicht schlechthin an dem zueignenden Individuum haften bleibt, sondern in die Mittheilung übergeht *). Kommt es zu einer solchen Gemeinschaft des individuellen Handelns, und ergänzen sich in derselben die Einzelnen gegen einander, so heben sie eben damit gegenseitig an einander das relativ Nichtpersönliche auf. Ueberdieß ist die Gemeinschaft des individuellen Handelns die unumgängliche Bedingung der des universellen Handelns, und sie grade bildet den allgemeinen Boden, von welchem aus sich erst allmälig eine wirkliche Gemeinschaft des universellen Handelns erheben kann. Denn was das Erkennen angeht, so muß, da in alles universelle Erkennen, bis zur sittlichen Vollendung hin, die Individualität des Erkennenden unwillkürlich mit hinüberspielt, Jeder mit allen von Andern als Wissen abgesetzten Erkenntnißproducten, indem er sie sich als Wissen zueignet, immer erst einen Reinigungsproceß vornehmen, und so ist eine wahre Gemeinschaft des Wissens nur unter der Voraussetzung eines gegenseitigen Bewußtseins der Einzelnen von den spezifischen individuellen Differenzen ihres Erkennens, also einer Gemeinschaft des individuellen Erkennens möglich. Und ganz ebenso ist auch was das Bilden betrifft, da bei jedem Einzelnen die individuelle Differenz, bis zur sittlichen Vollendung hin, sich unwillkürlich mit einmischt in sein universelles Bilden, eine Gemeinschaft des universellen Bildens schlechterdings unmöglich, wofern nicht die Einzelnen eben ihre individuellen spezifischen Unterschiede für einander zu deutlichem Bewußtsein bringen. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens ist daher eine unumgängliche Ergänzung der Gemeinschaft des universellen. Dieses Bedingtsein der Gemeinschaft des universellen Handelns durch die Gemeinschaft des individuellen ist um so durchgreifender, da im Beginn der sittlichen Entwickelung mit Naturnothwendigkeit in

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., §. 157. 159. 181, Braniß, Metaph., S. 123 f.

dem menschlichen Einzelwesen mit seiner materiellen Naturseite auch die Individualität entschieden prävalirt vor der universellen Humanität, und mithin auch das individuelle Handeln vor dem universellen; weshalb denn bei der Realisirung der sittlichen Gemeinschaft diese vonvornherein nur als ganz überwiegend grade Gemeinschaft des individuellen Handelns zustande kommen kann. Erst aus dieser anfänglichen Gemeinschaft des beinahe ausschließlich individuellen Handelns kann sich allmälig eine Gemeinschaft eines eigentlich universellen Handelns bestimmt herausheben. Diese letztere setzt so als die Bedingung ihrer Entstehung den Mutterschooß einer bereits vorhandenen Gemeinschaft des individuellen Handelns voraus, und kann von sich selbst aus keinen Anfang finden. Ueber dieß alles kann sich auch erst durch die Gemeinschaft des individuellen Handelns die deutliche Anschauung von dem Zusammenwirken der unberechenbar vielen individuell differenten Factoren zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe bilden, welche doch für jeden Einzelnen die unerläßliche Bedingung seines erfolgreichen Mitwirkens zu derselben ist.

Anm. Nur bis zur sittlichen Vollendung hin haben wir das Hinüberspielen der individuellen Form in die universelle beim Handeln für unvermeidlich erklärt. Nur für so lange nämlich, als die individuelle und die universelle Bestimmtheit an der menschlichen Persönlichkeit, und also auch das individuelle und das universelle Handeln noch nicht schlechthin in einander sind. Denn sobald sie dieß sind, sind sie freilich eben damit zugleich in jedem einzelnen Moment wie einerseits als gegenseitig unmittelbar in einander umschlagend, so andrerseits auch in vollkommen reinlicher Discretion schlechthin außer einander gesetzt. Dieß ist aber erst die Vollendung der sittlichen Entwickelung; bis zu ihr hin gilt also der obige Satz.

§. 270. Eine Gemeinschaft des Handelns, des Erkennens sowohl als des Bildens, unter beiderlei Character, dem individuellen und dem universellen, wie wir sie fordern müssen, ist aber auch möglich. Die Bedingungen derselben sind unmittelbar gegeben als in dem menschlichen Einzelwesen schon natürlich angelegte. In beiden Gemeinschaften kommen nämlich die Medien des

Verkehrs unter zwei verschiedentlich modifizirten Formen vor, von denen allemal die eine dem Verkehr mit den Producten individuellen Characters, die andre dem mit den Producten universellen Characters spezifisch entspricht. Was zunächst das erkennende Handeln betrifft, dessen Gemeinschaft durch die Darstellung seiner Producte vermittelt wird, so bieten sich für beide Formen desselben spezifisch geeignete Darstellungsmittel dar. Für die Darstellung der Producte des universellen Erkennens, des Wissens, ist ein universelles Darstellungsmittel unmittelbar zur Hand, das Wort, die Sprache, — und ebenso für die Darstellung der Producte des individuellen Erkennens, der Ahnungen, ein individuelles Darstellungsmittel, das Symbol*). Diese beiden Darstellungsmittel, das universelle Wort und das individuelle Symbol, sind nun auch schon durch die ursprüngliche Organisation des menschlichen Geschöpfs gewährleistet. In dem allgemeinen Darstellungsmittel, der Sprache im weitesten Sinne des Worts ist nämlich schon von Natur eine doppelte Form, eine universelle und eine individuelle, bestimmt prädisponirt. Die Sprache ist ja bereits primitiv beides, Wortsprache (articulirte) und Tonsprache, welche letztere an der Gebehrde ihre unmittelbare Fortsetzung und nothwendige Ergänzung hat. Von ihnen nun ist jene, die Wortsprache oder die im engeren Sinne s. g. Sprache, das spezifisch geeignete Mittel für die universelle Darstellung oder für die Darstellung des Wissens, — diese, die Gebehrde, den Ton mit eingerechnet**), das spezifisch geeignete Mittel für die individuelle Darstellung oder für die Darstellung der Ahnungen. Was aber das bildende Handeln angeht, dessen Gemeinschaft durch den Austausch seiner Producte vermittelt wird, so ist ein solcher, sofern es sich um das universelle Bilden handelt, unmittelbar ausführbar, nämlich mittelst der gegenseitigen Uebertragung seiner Producte, der Sachen, die ihrer Natur nach nicht unablöslich an dem Producirenden haften, sondern schlechthin übertragbar sind. Anders verhält es sich mit dem Product des individuellen Bildens. Dieses setzt — als

*) Vgl. theilweise die eindringenden Bemerkungen Kant's über den Begriff des Symbolischen im Gegensatz vom Schematischen: Krit. d. Urtheilskraft, S. 219 ff. (B. 7.)

**) Vgl. Scheiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 249.

Aneignen — kein auſſerhalb des bildenden Subjects ſelbſt und in Beziehung auf daſſelbe ſeiendes ſelbſtändig Product ab, das ohneweiteres aus einer Hand in die andre übergehn könnte; ſondern ſein Erzeugniß, das Eigenthum, inhärirt ſeinem Begriff zufolge unabtrennlich dem aneignenden Individuum ſelbſt, und kann von ihm nicht weggegeben werden an ein andres. Nichts deſto weniger iſt jedoch auch von ihm ein mittelbarer gegenſeitiger Austauſch möglich durch ein gegenſeitiges Für einander aufheben der Abgeſchloſſenheit deſſelben, nämlich mittelſt ſeiner gegenſeitigen Ausſtellung, ſofern ja von dieſer der Natur der Sache nach unmittelbar eine gegenſeitige Anregung zum Aneignen ausgeht.

Anm. 1. Der Menſch allein iſt im Beſitz der Wortſprache. Weil das bloße Thier wohl empfinden kann, nicht aber denken: ſo bringt daſſelbe es wohl zur Ton- und Gebehrdenſprache, nicht aber zur articulirten Sprache, zur Wortſprache. Zur Tonſprache übrigens in ſeinen niedrigſten Formationen auch noch nicht.

Anm. 2. Unter der Gebehrde verſtehen wir hier keineswegs etwa die ſ. g. Gebehrdenſprache, die Pantomime, bei der die Gebehrde bewußtvoll und willkürlich als Zeichen und Darſtellungsmittel angewendet wird.

Anm. 3. Mit der Geneſis der Gebehrde (in unſrem Sinne) hat es einfach folgende Bewandtniß. Indem das Selbſtbewußtſein — als Empfindung — durch die unmittelbar mit ihm geeinigte materielle Natur beſtimmt wird, ſo durchdringt es doch nichts deſto weniger dieſe, und reflectirt ſich, nämlich ſo wie es durch ſie beſtimmt iſt, in ihr. Dieſer Refler iſt die Gebehrde. Sie iſt die Reaction des Selbſtbewußtſeins gegen den Eindruck des empfundenen Objects. Daher iſt ſie grade die eigenthümliche Sprache der Empfindung und ihre natürliche, unwillkürliche und unmittelbare Begleiterin; eben deshalb aber auch das ſpezifiſche individuelle Darſtellungsmittel. Das Vermögen der Gebehrdenſprache in unſerm Sinne iſt nur die materielle Naturſeite der Phantaſie, ſo wie das Vermögen der Wortſprache nur die materielle Naturſeite des Vorſtellungsvermögens iſt. Dieſe Gebehrde (im weiteren Sinne) befaßt weſentlich zweierlei, den Ton und die im engeren Sinne ſo genannte Gebehrde, welche beide unzertrennlich zu-

sammen gehören und nur verschiedene Potenzen eines und desselbigen Hergangs sind. Indem nämlich, wie eben gesagt wurde, das Selbstbewußtsein des menschlichen Einzelwesens in seinem Durch seine materielle Natur bestimmt werden in dieser seiner Bestimmtheit, die es von ihr empfangen hat, dieselbe gegen sie reagirend, wieder durchdringt und sich in ihr reflectirt, wirft es sich zuerst auf die Sprachorgane, welche der Natur der Sache nach zu diesem Processe in der unmittelbarsten Beziehung stehn. Dadurch erhält das abstracte Wort in seinem Hervorbrechen eine individuelle Färbung. Diese ist eben der Ton. Er ist ein auf das Wort gelegter eigenthümlicher *individueller Accent*. (Daher haben alle Dialekte einen eigenthümlichen *Gesang*.) Hierbei bleibt aber die Reaction, von der wir reden, noch nicht stehn; sie verbreitet sich auch über den ganzen übrigen materiellen Naturorganismus des Individuums, und so entsteht die Gebehrde im engeren Sinne. Diese ist nur die Verlängerung eben jenes individuellen Accents auch in die *äußere* Seite des sinnlichen Naturorganismus hinein. Wie er am ursprünglichsten auf die Stimmorgane fällt, als Ton, so tönt er von hier aus durch den ganzen übrigen materiellen Organismus fort, als Gebehrde im engeren Sinne. Die primitive *volle* Erscheinung der Gebehrde im weiteren Sinne sind *Lachen* und *Weinen*. (Vgl. oben §. 150.) In beiden sind Ton und Gebehrde im engeren Sinne noch vollkommen ungeschieden bei einander und in vollständiger Durchdringung in einander.

Anm. 4. Sprache im engeren Sinne, d. h. Wortsprache, und Gebehrde im weiteren Sinne gehören wesentlich zusammen. Keine von beiden ist ohne die andre ein wahrhaft genügender Ausdruck des Selbstbewußtseins, weil dieses immer zugleich beides, universell und individuell bestimmt ist. Nichts desto weniger ist das distincte Auseinandertreten beider im Lauf der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens zu seiner natürlichen Reife (denn vonvornherein sind sie in ihm chaotisch in einander gewirrt,) ein ungeheurer Schritt. Es ist eben das bestimmte Hervor- und Auseinandertreten beider, der individuellen und der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit selbst.

§. 271. Wie die Gemeinschaft auch des individuellen Handelns aufseiten der menschlichen materiellen Natur ursprünglich ermöglicht ist, so ist auch ihre Verwirklichung schon von Natur und ursprünglich ausdrücklich angelegt. Aus der Gesammtmasse der individuellen Differenzen treten nämlich bestimmt auch wieder relative Identitäten hervor. Einmal schon insofern als, da die Verschiedenheit jedes Einzelnen von allen übrigen schon ursprünglich in sich selbst ungleich ist, natürlich die weniger differenten Individualitäten im Vergleich mit den mehr differenten als ähnliche erscheinen, und gegenseitig sich ihrer selbst als solcher bewußt werden, so daß unmittelbar in dem Umfange der Differenzen untergeordnete Identitäten bestehen. Fürsandre aber — und dieß ist die Hauptsache — kommen hier auch wirklich positive Verwandtschaften zum Vorschein. Infolge der natürlichen Genesis der menschlichen Einzelwesen (oben §. 124.) finden nämlich vermöge der eigenthümlichen sei es nun Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Mischungsverhältnisse der materiellen Naturelemente, die bei ihrer Entstehung wirksam waren, zumal unter der mitbestimmenden schöpferischen Einwirkung Gottes, eigenthümliche Wahlverwandtschaftsverhältnisse statt. Daher ist aufseiten des Individuellen unter den Einzelnen eine bestimmte mannichfach abgestufte gegenseitige Anziehung (oder auch umgekehrt Nichtanziehung) natürlich angelegt, die auf einer spezifischen Verwandtschaft der Empfindungen, oder resp. Gefühle, und der Triebe, oder resp. Begehrungen, und mithin auch der Neigungen, auf einer natürlichen spezifischen Sympathie (oder auch umgekehrt relativen Antipathie) beruht, und deshalb ganz passend als Zuneigung (oder umgekehrt Abneigung) bezeichnet wird. Bei ihr ist vermöge der Homogeneität der Empfindungen und der in ihr begründeten Leichtigkeit der gegenseitigen Mittheilung des individuellen Selbstbewußtseins eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens und vermöge der Homogeneität der Triebe eine Gemeinschaft des individuellen Bildens unmittelbar eingeleitet. Wo diese Sympathie entschieden hervortritt, da fassen wir sie unter den Begriff der Freundschaft*). Denn Freundschaft nennen wir ja eben diejenige Intensität der Gemeinschaft des individuellen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 312.

Handelns, — gleich sehr des erkennenden und des bildenden, — bei welcher das Maximum der Aehnlichkeit desselben, und also auch der Individualitäten selbst, statt findet, und zwar ein derartiges, daß es auf beiden Seiten als ein spezifisches und qualitatives zum Bewußtsein kommt. In der Freundschaft bedarf es, um die Gemeinschaft des Selbstbewußtseins zu realisiren, nur eines Minimums von Darstellung der Ahnungen, und um die Gemeinschaft der Selbstthätigkeit zu realisiren, nur eines Minimums von Ausstellung des Eigenthums.

Anm. 1. Die eigenthümliche natürliche Wahlverwandtschaft, um die es sich hier handelt, findet sich am intensivsten in der Familie. In dieser sind die individuellen Differenzen der Geschwister schon ursprünglich wieder geeinigt mittelst der Identität der Abstammung. „Die Abstammung bestimmt die Gemeinschaft der Eigenthümlichkeit; die Klimatisirung bestimmt die Eigenthümlichkeit der Gemeinschaft." (Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 164.)

Anm. 2. Die Neigungen kommen ganz eigentlich hier in Betracht. Sie haben nämlich natürlich den individuellen Character an sich, da Empfindung und Trieb, auf deren Ineinandersein sie beruhen (§. 166.), beide der individuellen Seite angehören (§. 154.).

Anm. 3. Auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens und die des universellen Bildens übt die Freundschaft keinen — wenigstens keinen unmittelbaren — erleichternden Einfluß aus. Auch hieran zeigt es sich deutlich, wie sie ihren eigenthümlichen Ort bestimmt auf der individuellen Seite hat.

§. 272. Die beiden Formen der Gemeinschaft des Bildens sind ihrer Möglichkeit nach bedingt durch die beiden Formen der Gemeinschaft des Erkennens, und zwar die individuelle von jenen durch die individuelle von diesen und die universelle von jenen durch die universelle von diesen. Ohne Gemeinschaft der Ahnungen vermöge der Gebehrde (im weiteren Sinne) ist keine Gemeinschaft des Eigenthums mittelst des individuellen Austausches, der Ausstellung, möglich (Unentbehrlichkeit der Gebehrde, einschließlich des Tons, für den geselligen Verkehr), — und ohne

Gemeinschaft des Wissens vermöge der Sprache (im engeren Sinne) keine Gemeinschaft der Sachen mittelst des universellen Austausches, der Uebertragung. Aber auf der andern Seite sind ebenso auch wieder die beiden Formen der Gemeinschaft des Erkennens ihrer Wirklichkeit nach durch die beiden Formen der Gemeinschaft des Bildens, in der entsprechenden Weise, bedingt. Es kommt nicht anders zu einer Gemeinschaft der Ahnungen vermöge der Gebehrde (im weiteren Sinne) als auf Veranlassung einer Gemeinschaft des Eigenthums mittelst des individuellen Austausches, der Ausstellung (d. h. nicht anders als im geselligen Verkehr), — und nicht anders zu einer Gemeinschaft des Wissens vermöge der Sprache (im engeren Sinne) als auf Veranlassung des Beginns einer Gemeinschaft der Sachen mittelst des universellen Austausches, der Uebertragung (d. h. nicht anders als im bürgerlichen oder resp, öffentlichen Verkehr) *).

§. 273. Vermöge der angegebenen Mannichfaltigkeit von wesentlichen Formen des Handelns zerfällt die in sich schlechthin Eine sittliche Gemeinschaft in eine entsprechende Mehrheit von organisch unter einander verbundenen besondren Sphären. Es treten auseinander als vier besondre Kreise: 1) Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. h. das Kunstleben, — 2) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. h. das wissenschaftliche Leben, — 3) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. h. das gesellige Leben, — und 4) die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. das öffentliche (bürgerliche) Leben. Diese vier besondren Gemeinschaften sind einander schlechthin coordinirt, da ihre Principien es sind.

§. 274. Da der Sittlichkeit die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist, so daß sie ihrem eignen Begriff nur insofern entspricht, als sie zugleich Frömmigkeit ist, und also bei ihrer normalen Entwickelung jeder sittlich bestimmte Punkt zugleich vollständig religiös bestimmt ist: so ist bei der normalen sittlichen Entwickelung die sittliche Gemeinschaft an sich selbst wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, religiöse Gemeinschaft. Ganz das gleiche gilt natürlich auch von allen einzelnen besondren Sphären der sittlichen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 294.

Gemeinschaft, und zwar von allen in gleichem Maaße, weil von allen schlechthin. Bei normaler Entwickelung ist jede derselben an sich selbst wesentlich zugleich schlechthin religiöse Gemeinschaft.

§. 275. Bei jeder einzelnen der besondren sittlichen Gemeinschaften ist die unabweisliche Forderung die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns in derselben, oder daß die Gemeinschaft in ihr eine schlechthin allgemeine sei. Denn wenn die allgemeine sittliche Aufgabe nur durch die schlechthin gemeinschaftliche Action aller menschlichen Einzelwesen gelöst werden kann (§. 247.): so kann auch jede der besondren Seiten, in welche sie sich auseinanderlegt, d. i. jede der besondren Aufgaben der besondren Kreise der sittlichen Gemeinschaft, nur durch die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns innerhalb ihrer besondren Sphäre gelöst werden. Wäre in diesen besondren Sphären, oder auch nur in einer einzigen derselben, die Gemeinschaft nicht eine schlechthin allgemeine: so würde mit dem Aufgehn jener besondren Gemeinschaften in der höchsten allgemeinen (s. unten §. 284. 285.) die absolute sittliche Gemeinschaft, die doch zur Lösung der sittlichen Aufgabe überhaupt unerläßlich gefordert wird, nicht wirklich gegeben sein.

§. 276. Dieser Forderung ungeachtet ist doch in jedem der besondren Kreise die Gemeinschaftlichkeit nothwendig eine mannichfach abgestufte. In allen ist nämlich in der Gemeinschaft zugleich eine (relative) Scheidung mitgesetzt. Die Allgemeinheit der Gemeinschaften des universellen Handelns wird begränzt nach Maaßgabe davon, wie die individuelle Beschaffenheit der Individuen strenger geschieden ist, und die Allgemeinheit der Gemeinschaften des individuellen Handelns wird begränzt nach Maaßgabe davon, wie das Identische an dem Differenten der Individuen sich mindert. Denn — was zunächst das Erkennen anbelangt — jeder nach allgemeinen Gesetzen denkende thut es doch in jedem Moment von seiner individuellen Erregtheit aus, und jemehr diese letztere von der eines andern abweicht, desto weniger kann dieser den Antheil derselben an dem Wissen auflösen. Und jeder individuell (d. h. mit dem Gefühl) erkennende, d. i. ahnende hat die Anregung dazu doch immer von der ihn umgebenden materiellen

Natur, überhaupt von seiner Außenwelt empfangen; je mehr also diese letztere unter Mehreren eine verschiedene ist, desto weniger werden sie der Eine die Ahnung des Andern wirklich nachahnen können *). Und ebenso ist's auch mit dem Bilden. Jeder nach einem universellen, ihm mit Andern gemeinschaftlichen Schematismus bildende bildet doch auch irgendwie mit seiner Individualität mit (wenn gleich nicht für sie); je mehr also diese von der der Andern abweicht, desto weniger können zwischen jenem und diesen die Sachen gemeinschaftlich sein. Und jeder individuell bildende thut es doch ausgehend von der ihm mit Andern gemeinschaftlichen materiellen Natur, der eignen und der äußeren, je mehr also in dieser letzteren für Mehrere abweichendes vorkommt, um desto weniger können sie ihr Eigenthum als zusammengehörig erkennen. Das Erkennen und das Bilden — für die Gemeinschaft beider gilt nämlich dasselbige Maaß **) — kann also dasselbe sein in Allen und für Alle, sofern sie dieselbe zu erkennende und zu bildende materielle Natur vor sich haben und, was darin von selbst schon mitgegeben ist, denselben materiellen Naturorganismus der erkennenden und bildenden Persönlichkeit an sich ***). Hiermit sind zunächst in den beiden universellen Gemeinschaften bestimmte Grenzen gezogen. Denn in der äußeren materiellen Natur und im Zusammenhange damit auch in der eignen menschlichen materiellen Natur, ist, weil jene wesentlich ein Organismus, also ein einheitlicher Complex von Gegensätzen ist, eine Scheidung gesetzt durch die differente Bestimmtheit der materiellen Naturbasis der räumlichen Existenz, d. h. durch die klimatischen Verschiedenheiten und die aus ihnen abfließenden Verschiedenheiten der Raçe und der Volksthümlichkeit †). Nach der Seite der erkennenden Function tritt hier vor allem der Unterschied der Sprachen hervor, nach der Seite der bildenden Function der spezifische Unterschied der natürlichen sinnlichen somatisch-psychischen Organisation, welche beide Unterschiede eine spezifische Scheidung jener des universellen Erkennens, dieser des universellen Bildens constituiren. Nur soweit,

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, §. 188, S. 158 f.

**) Vgl. Ebendas., §. 190. 191.

***) Vgl. Ebendas., §. 160. 170.

†) Vgl. Ebendas., §. 192., S. 161 f.

als für Mehrere dieselbe eigenthümlich modificirte Sphäre der äußeren materiellen Natur oder der Außenwelt überhaupt und dieselbe eigenthümliche ursprüngliche oder natürliche sinnliche Organisation gegeben ist, scheint also für sie eine Gemeinschaftlichkeit des Erkennens sowohl als des Bildens stattfinden zu können. Diese auf dem Gebiet der universellen Gemeinschaften natürlich gegebenen Grenzen werden nun unmittelbar auch innerhalb der individuellen Gemeinschaften ein Scheidungsprincip, weil ja die Gemeinschaftlichkeit des individuellen Handelns immer durch eine Basis universell identischer Beschaffenheit der differenten Individuen bedingt ist. Ueberdieß aber ist auf der Seite des Individuellen unter den Einzelnen auch noch eine bestimmte, gleichfalls mannichfach abgestufte gegenseitige Anziehung einerseits und Abstoßung andrerseits natürlich angelegt in den natürlichen Sympathieen und Antipathieen (§. 271.). Und so scheiden sich denn in den vier großen Kreisen der sittlichen Gemeinschaft in jedem wieder enger begrenzte Gebiete ab, über deren Umfang hinaus eine Gemeinschaftlichkeit des Handelns nicht scheint stattfinden zu können.

§. 277. Allein diese Grenzen sind doch nur scheinbar unübersteigliche; in der That sind sie sittlich durchaus zu überwindende und zu bloß relativen Trennungsprincipien, d. h. zu bloßen Abstufungen der Gemeinschaft herabzusetzende. Sie dürfen lediglich den (quantitativen) Unterschied zwischen dem Grade der Unmittelbarkeit oder der Mittelbarkeit der Gemeinschaft begründen. Sie sind nämlich unbedingt überwindbare. Zunächst ist dieß von der auf den klimatischen Verschiedenheiten der äußeren materiellen Natur beruhenden Geschiedenheit der besondren Volksthümer (einschließlich der Sprachen) zu sagen. Denn jene spezifisch differenten Bestimmtheiten der äußeren materiellen Natur stehen ja unter einander selbst in einer wesentlichen Relation, und bilden zusammen eine organische einheitliche Totalität, in der jede einzelne alle übrigen spezifisch integrirt, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegen einander abscheiden mögen, sie müssen doch einander gegenseitig suchen. Das gleiche gilt mithin auch von den auf ihnen ruhenden verschiedenen Volksthümern. Da die Principien der nationalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben sie selbst durch den Proceß ihrer eignen Bethätigung und Entfaltung

die durch ſie cauſirte Geſchiedenheit der Völker ebenſo auch wieder auf, und der Proceß der vollſtändigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums iſt an ſich ſelbſt zugleich der Proceß der Vernichtung aller die einzelnen Völker particulariſtiſch auseinander haltenden Schranken (nicht etwa: Unterſchiede). Je kräftiger das univerſelle Erkennen (die ſ. g. geiſtige Cultur) ſich erhebt, deſto vollſtändiger durchbricht ſeine Macht alle Scheidewände der verſchiedenen Sprachen, und bringt eine wiſſenſchaftliche Gemeinſchaft auch der diſparateſten Zungen zuſtande; und je weiter der Proceß des univerſellen Bildens (der ſ. g. materiellen Cultur) ſich entwickelt, deſto weiter verbreitet er ſich auch räumlich, und deſto mehr zieht er auch die verſchiedenſten Nationen in die Theilnahme an ihm hinein. Nicht anders iſt es mit der Scheidung, welche innerhalb der individuellen Gemeinſchaften durch das Zurücktreten des Identiſchen an dem Differenten geſetzt iſt. Denn da ſie ihre Wurzel eben in der gegenſätzlichen Beſchaffenheit der volksthümlichen Unterſchiede (welche ihrerſeits wieder auf den klimatiſchen Differenzen ruhen,) hat, ſo fällt ſie mit der Aufhebung des Gegenſatzes an dieſen eo ipso dahin. Ueberdieß aber iſt ſie ſchon an ſich ſittlich zu überwinden, nämlich durch die Bildung der Individuen. Denn dieſe iſt ja eben die Herausarbeitung der univerſell-menſchlichen Beſtimmtheit aus der unmittelbaren particulariſtiſchen natürlichen Individualität, in der ſie vonhausaus gefangen und vergraben gehalten iſt. (S. oben §. 137.) Je mehr die Bildung, und infolge derſelben auch die Gebildetheit, ſich ſteigert, deſto klarer leuchtet die univerſelle Humanität durch die von ihr abgeſchliffene und bemeiſterte Individualität hindurch. Ihr Hervortreten iſt aber eben weſentlich das der Identität: ſo daß alſo mit dem Zunehmen der Gebildetheit auch das Wachsthum der individuellen Gemeinſchaft gleichen Schritt hält. Selbſt das Verhältniß der natürlichen Sympathieen bildet keine bleibende Scheidewand in dieſer. Denn ſcheidend wirkt es nur ſofern die Sympathieen in Wechſelbeziehung ſtehn mit Antipathieen oder doch wenigſtens Apathieen. Dieſe aber rühren nur von der noch unvollſtändigen Organiſation der Gemeinſchaft her, — davon, daß zwiſchen zwei Individuen die ſie durch eine ſtätige Kette allmälig ſich verlaufender wechſelſeitiger Wahlanziehung verknüpfenden Mittelglieder noch fehlen. Wenn aber die Geſammtheit der menſchlichen

Einzelwesen sich wirklich mit den individuellen Differenzen in sich selbst integrirt, so können diese Mittelglieder *an sich* für kein Paar von Individuen fehlen, sondern nur deshalb können sie vermißt werden, weil jene noch nicht den ihnen in der sittlichen Gemeinschaft eigenthümlich zugehörigen Ort eingenommen haben. Alle diese Defecte aber hebt ja eben der Fortschritt der sittlichen Organisation der Menschheit im weiteren Verlauf ihres Versittlichungsprocesses, nämlich unter der Voraussetzung seiner Normalität, unfehlbar auf. So sind denn bei normaler sittlicher Entwickelung die Scheidewände in den sittlichen Gemeinschaften in stätigem Verschwinden begriffen, und das Maaß der Geschiedenheit nimmt gleichen Schritt mit ihr haltend ab *). Was an die Stelle der Geschiedenheit tritt, ist die bloße *Abgestuftheit* der Gemeinschaft. Als bloße Abstufungen aber trennen die natürlich angelegten Grenzen nicht nur nicht mehr, sondern sie werden auch das die Gemeinschaft *organisirende* Princip, und realisiren so grade erst den vollen Fluß der Gemeinschaftlichkeit in ihr.

§. 278. Bloße Abstufungen, also bloß quantitative Verschiedenheiten der Gemeinschaft und nicht qualitative, d. h. wirkliche Trennungen der Gemeinschaft, können jedoch die in Rede stehenden Differenzen nur in *dem* Fall sein, wenn sie auf der Unterlage eines wirklich *Alle*, und zwar implicite wesentlich nach ihrem *ganzen* Menschen (nach *allen* wesentlichen Seiten desselben) umfassenden *positiven* Gemeinschaftsverhältnisses ruhen, d. h. wenn es für Jeden wie von der einen Seite ein bestimmtes Verhältniß relativer Geschiedenheit von Allen, mit welchen er sich nicht in unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit des Handelns befindet, ebenso von der andern Seite auch ein bestimmtes Verhältniß absoluter Verbindung, weil absolut identischer Bestimmtheit des Seins, und zwar des Seins in seinem implicite alle seine wesentlichen Seiten in sich beschließenden Kern- und Mittelpunkt, gibt, so daß eben auf dieser absoluten Gemeinschaft erst die relative Geschiedenheit ruht, und ihr nur anhaftet, nur *an* ihr gesetzt ist, nicht aber an und für sich das Verhältniß selbst ist, — nur dann, wenn seine unmittelbaren

*) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. der Sittenl., §. 187, vgl. §. 191.

Gemeinschaftsverhältnisse nur die individuelle Modification seines schlechthin allgemeinen Gemeinschaftsverhältnisses sind. Eben weil diese besondren unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse bei Allen differente sind, beeinträchtigt ihre Differenz die Allgemeinheit der Gemeinschaft nicht. Aber aus demselben Grunde können diese besondren unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse auch nicht die allgemeine Gemeinschaft constituiren, sondern diese muß auf einer andern Basis, auf einem Fundament positiver durchgreifender Identität beruhen. Ein solches vorausgesetzt kann jener Differenzen ungeachtet das Bewußtsein um die Gemeinschaft mit Allen und die wirkliche Gemeinschaft mit ihnen, wiewohl jenes und diese in Jedem anders modifizirt ist, doch in Allen gleich stark und lebendig sein, — und ein solches Fundament als unmittelbar gegeben vorausgesetzt kann die Arbeit der vollständigen sittlichen Ueberwindung aller jener natürlichen Trennungen der Gemeinschaft unternommen werden. Allein auch nur unter dieser Voraussetzung. Dieser Fall ist aber auch der thatsächliche, nämlich vermöge der dem Sittlichen als solchem schlechthin eignenden religiösen Bestimmtheit. Wie auch immer in dem Sittlichen, von seiner religiösen Seite abgesehen, Differenzen und Scheidungen gesetzt sein mögen, überall ist es ja doch ein zugleich religiös bestimmtes (und zwar bei normaler Entwickelung in allen seinen Punkten), und in ihm als Religiösem ist dem Begriff der Frömmigkeit selbst zufolge überall wesentliche Identität und Gemeinschaft gesetzt; denn es ist in ihm überall die in Allen wesentlich gleiche Beziehung des menschlichen Geschöpfs zu Gott und Gottes zum menschlichen Geschöpf gesetzt, das in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesbewußtsein und die in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesthätigkeit. Diese in allen Einzelnen wesentlich sich selbst gleiche Frömmigkeit aber befaßt zugleich implicite alle wesentlichen besondren Seiten des menschlichen Seins vollständig in sich, die einzelnen Elemente desselben sind ihrer ganzen Fülle nach in ihr unentwickelt alle in Einem gesetzt, und sie ist so der an sich vollgehaltige, nur noch nicht erschlossene Kern des wesentlichen Gesammtseins jedes Einzelnen. In dem innersten Lebenskern ihres menschlichen Wesens also sind einander Alle gleich indem sie in ihrer Frömmigkeit

einander gleich und mit einander Eins sind. So ist denn in der That vermöge der Frömmigkeit, welche bei normaler Entwickelung in jedem Einzelnen in jedem Punkte seines Seins mit der Sittlichkeit unmittelbar, weil schlechthin coincidirt, für alle besondren Kreise der sittlichen Gemeinschaft, der in ihnen natürlich angelegten Scheidung ungeachtet, nach einer Seite hin, und zwar grade nach derjenigen hin, welche wesentlich die alle übrigen mit in sich befassende Grundseite des gesammten menschlichen Wesens überhaupt ist, die absolute Gemeinschaftlichkeit unmittelbar gegeben. In der Frömmigkeit rein als solcher schliessen sich alle Einzelnen, so weit sie übrigens von einander getrennt sein mögen, wie mit Gott so auch unter einander unmittelbar schlechthin in Eins zusammen. Als Gemeinschaft der Andacht, d. h. der religiösen Ahnung, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. i. die Gemeinschaft der Ahnungen unmittelbar als eine schlechthin allgemeine, — als Gemeinschaft der göttlichen Erleuchtung (der Theosophie), d. h. des religiösen Wissens, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. i. die Gemeinschaft des Wissens unmittelbar als eine schlechthin allgemeine, — als Gemeinschaft der göttlichen Begabung, d. h. des religiösen Eigenthums, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. i. die Gemeinschaft des Eigenthums unmittelbar als eine schlechthin allgemeine, — endlich als Gemeinschaft der Sacramente, d. h. der religiösen Sachen, aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. i. die Gemeinschaft der Sachen unmittelbar als eine schlechthin allgemeine. Während diese absolute Gemeinschaft kraft des religiösen Moments schon vonhausaus unmittelbar gegeben ist, kann sich die Gemeinschaft nach ihrem an sich sittlichen Moment nur allmälig vollständig als absolute verwirklichen mittelst einer langwierigen geschichtlichen Entwickelung, und zwar nur auf der Unterlage eben jener ihr vonvornherein als Trägerin ihres Baus unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher. Diese religiöse unmittelbare Einheit, wie sie von Anfang an das jede absolute Scheidung negirende Princip, das Princip der

absoluten Einheit selbst und die ihre Allgemeinheit constituirende wesentliche Bestimmtheit der menschlichen Gemeinschaft ist, so bleibt sie auch, und zwar eben dieserhalb, bis zur sittlichen Vollendung der Menschheit hin die allgemeine Basis, welche die die Abstufungen constituirenden Unterschiede als zusammenhaltende Grundlage trägt. So weist sich denn das religiöse Moment an dem Sittlichen als den letzten Anker der sittlichen Gemeinschaft überhaupt aus, als das eigentliche, letzte Fundament, auf dem sie ruht und von dem sie unerschütterlich sicher getragen wird.

Anm. 1. So erweist sich ja auch empirisch grade die Religion als das spezifische Band, welches in weiten Kreisen, namentlich über die Gebiete vieler Volksthümer hinweg, die Einzelnen liebevoll unter einander verknüpft, — nicht etwa die abstracte Identität des menschlichen Geschlechts als solche, nicht etwa der kahle kosmopolitische Philanthropismus.

Anm. 2. Das im §. erörterte Verhältniß erläutert sich durch die Analogie der nazionalen Gemeinschaft. Auch in dem bestimmten Volke bilden ja die tausendfachen Differenzen der Einzelnen nur deshalb keine die wirkliche allgemeine volksthümliche Gemeinschaft störende, ja aufhebende Scheidung, weil sie auf der allgemeinen Basis der nazionalen Eigenthümlichkeit ruhen, die einerseits alle Einzelnen ganz, nach allen besondren Seiten ihres Wesens, durchdringt, und zu welcher andrerseits alle Einzelnen sich völlig gleich verhalten, so daß sie sich in Ansehung ihrer nun auch zu einander alle auf völlig gleiche Weise verhalten. Was für das Volk die nazionale Eigenthümlichkeit ist, das ist für die große sittliche Gemeinschaft der Gesammtmenschheit die Frömmigkeit.

§. 279. Aus dem eben Entwickelten folgt aber auch, daß bis zum Abschluß der sittlichen Entwicklung hin, auch bei dem völlig normalen Verlauf derselben, die sittliche Gemeinschaft sich schlechterdings durch eine besondre Sphäre der religiösen Gemeinschaft als solcher oder der rein und lediglich religiösen Gemeinschaft ergänzen muß. Denn Sittlichkeit und Frömmigkeit selbst fallen zwar freilich bei normaler Entwicklung auch schon vonvornherein in keinem Punkte auseinander, wohl aber

die sittliche Gemeinschaft und die religiöse, sofern der Umfang beider sich vonvornherein keineswegs vollständig deckt. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher ist nämlich, dem Begriff dieser letzteren selbst zufolge, schon von ihrer Entstehung an eine schlechthin allgemeine, eine schlechthin Alle, und zwar diese Alle ganz (nach ihrem ganzen Menschen), umfassende, während die sittliche Gemeinschaft — in allen ihren besondren Sphären — zunächst nur in engen Kreisen sich zu constituiren, und erst ganz allmälig sich zu absoluter Allgemeinheit zu erweitern vermag. Diese Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher ist die Kirche. Sie ist so bis zum völligen Abschluß der sittlichen Entwickelung der Menschheit hin die höhere Einheit, in der die Mehrheit besondrer Gemeinschaftskreise, in welche die sittliche Gemeinschaft sich entfaltet, wieder in Eins zusammengeht, und in der eben damit die an sich beschränkte und mangelhafte sittliche Gemeinschaft (oder Liebe) des Einzelnen sich zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert und zu dem sittlich zu fordernden Maaße steigert, ebendamit also auch erst wahrhaft reinigt und verklärt. Es ist deshalb unbedingte sittliche Forderung an jeden Einzelnen, daß er an der Kirche Antheil habe, und zwar nach allen wesentlichen Seiten seines sittlichen Seins (nach seinem ganzen sittlichen Menschen), und der Antheil des Einzelnen an allen besondren sittlichen Gemeinschaften ist ein sittlich normaler nur sofern er zusammengesetzt ist mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Kirche, und durch diesen in sich zusammengehalten wird nach seinen verschiedenen besondren Seiten. In diesem Begriff der Kirche liegt es aber auch schon mit, daß sie mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit — da mit ihr die sittliche Gemeinschaft sich factisch zu absoluter Allgemeinheit vollzogen, also sich zu einem schlechthin Alle ganz umfassenden Umfange ausgedehnt hat, — vollkommen hinwegfällt, indem sich nämlich dann die Sphäre der sittlichen Gemeinschaft (der Complex der besonderen sittlichen Gemeinschaftskreise) auch dem Umfange nach mit der Sphäre der rein religiösen Gemeinschaft schlechthin deckt. Die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften ist ja aber lediglich in der Nichtcongruenz ihres Umfangs begründet. In demselben Verhältniß mithin, in welchem die normale sittliche Entwicklung

vorschreitet, tritt auch die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften zurück, d. h. dann näher: in demselben Verhältniß tritt auch die Kirche immer mehr zurück gegen die sittliche Gemeinschaft.

§. 280. Zu den bisher verzeichneten fünf besondren Sphären der menschlichen Gemeinschaft kommt endlich noch eine sechste hinzu als die jenen allen gemeinschaftliche Voraussetzung und Basis, so also, daß sie ihnen nothwendig voran zu ordnen ist. Das menschliche Einzelwesen ist nämlich als natürliches wesentlich — nach einer Seite hin — Product der materiellen Natur, und zwar näher als Product der mit der in dem menschlichen Geschöpf von Natur gesetzten Geschlechtsdifferenz natürlich angelegten geschlechtlichen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft der Geschlechter bildet demnach die allgemeine materielle Naturgrundlage jeder sittlichen Gemeinschaft überhaupt und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Diese letztere auch noch speciell insofern, als ja die Vollendung der sittlichen Gemeinschaft durch die vollzählige Existenz aller zur Erfüllung der Realisirung des Begriffs des menschlichen Geschöpfs geforderten menschlichen Individuen bedingt ist (§. 249.), die Verwirklichung dieser aber wieder durch die successive natürliche Erzeugung jener Einzelwesen vermittelt wird. Ist nun so die geschlechtliche Gemeinschaft der jedesmal sinnlich lebenden menschlichen Einzelwesen die letzte Basis der sittlichen Gemeinschaft überhaupt: so kann sie dieß (d. h. Basis der menschlichen Gemeinschaft als sittlicher) doch nicht als bloßes, d. i. rein sinnliches (materielles) Naturverhältniß sein, sondern nur als selbst ethisirte, d. h. als Ehe und Familiengemeinschaft. Die Familie ist daher die nothwendige Natur-Voraussetzung für alle besondren sittlichen Gemeinschaften und das allgemeine Fundament, auf dem sie nach ihrer materiellen Naturseite ruhen. In ihr sind sie alle als in ihrem gemeinschaftlichen Keime noch in einander, und ebendarum noch latent, und aus ihr heraus entfalten sie sich alle. Sie ist das ihnen gemeinsame Naturelement, in dem allein sie alle bestehen und sich erhalten. Deshalb ist aber auch der Antheil an allen übrigen besonderen sittlichen Gemeinschaften ein sittlich normaler nur, sofern er mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Familiengemeinschaft zusammengesetzt und auf diesen basirt ist*).

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 169 f.

Mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit jedoch fällt die sittliche Sphäre der Familie hinweg, weil dann infolge der Vergeistigung der Menschheit das sinnliche Geschlechtsverhältniß, das nun, nachdem die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen verwirklicht ist, auch zwecklos geworden, in ihr aufgehoben ist.

§. 281. So ergeben sich also innerhalb des Gesammtumfangs der sittlichen Gemeinschaft sechs besondre Kreise: 1) die Familie, 2) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, 3) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, 4) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, 5) die Gemeinschaft des universellen Bildens und 6) die Kirche. Den eigentlichen Körper der sittlichen Gemeinschaft bilden die vier mittleren Kreise (2 bis 5), die wir deshalb als die vier besondren sittlichen Hauptsphären (oder Hauptgemeinschaften) bezeichnen wollen. Nach unten hin laufen sie als in ihre natürliche Wurzel in die Familie zusammen, nach oben hin werden sie, wie jede von ihnen in sich selbst, so auch alle unter einander vermöge des religiösen Bandes einheitlich zusammengehalten durch die Kirche. Diese beiden äußersten, den Kern von entgegengesetzten Seiten her umschließenden besonderen Gemeinschaftskreise, die Familie und die Kirche, wollen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen der beiden besondren sittlichen Grundsphären (oder Grundgemeinschaften) zusammenfassen.

Anm. Der Name „besondre sittliche Gemeinschaften" ist hier überall ungenau gebraucht, da unter ihm auch die rein religiöse Gemeinschaft, die Kirche, mitbegriffen ist.

§. 282. Die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften fordern einander gegenseitig, jede alle übrigen, als ihre Bedingungen. Da nämlich Individualität und universelle Humanität immer in irgend einem Maaße in einander sind, mithin in Keinem an die eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich auch in irgend einem Maaße an die andre anzuknüpfen: so bedingen die individuellen Gemeinschaften und die universellen einander gegenseitig. Und da ebenmäßig Erkennen und Bilden immer in irgend einem Maaße in einander sind, mithin in Keinem an das eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich auch in irgend einem Maaße an das andre anzuknüpfen: so bedingen die Gemeinschaften des

Erkennens und die des Bildens einander gegenseitig. Die beiden individuellen Gemeinschaften bedingen einander überdieß auch noch aus dem speciellen Grunde gegenseitig, weil jede besondre Seite der bestimmten Individualität (die theoretische und die practische) nur aus dem Ganzen dieser wahrhaft verstanden werden kann. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens (das Kunstleben) und die des individuellen Bildens (die Geselligkeit) sind daher unter einander durch eine besonders nahe gegenseitige Beziehung verbunden.

Anm. In aller Geselligkeit bildet die Kunst ein Hauptelement, vornehmlich die unmittelbare (s. unten §. 315. 324 f.). Die Ausstellung des Eigenthums läßt sich gar nicht anders bewirken als mittelst einer künstlerischen Function. Ebenso übt aber auch das gesellige Leben einen mächtigen Einfluß auf die Kunst aus, namentlich mittelst des Geschmacks, der sich in ihm ausbildet.

§. 283. Wenn die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften einander gegenseitig fordern, so bringt schon die Natur der Sache selbst die Realisirung dieser Forderung mit sich. Es sind nämlich in Jedem jene vier Gemeinschaften immer nur als in irgend einem Maaße in einander seiend gegeben. Denn da einerseits Individualität und universelle Humanität und andrerseits Erkennen und Bilden in jedem menschlichen Einzelwesen immer in irgend einem Maaße in einander sind: so muß auch jedes in allen vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft stehn, und diese müssen in ihm in irgend einem Maaße in einander sein. Das Maaß dieses ihres Ineinanderseins in ihm ist daß Maaß seiner normalen sittlichen Entwickelung, da im gleichen Verhältniß mit dem Verlauf dieser sowohl Individualität und universelle Humanität (§. 141.) als auch Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit (§. 162. 163.) oder Erkennen und Bilden (§. 203.) immer vollständiger in einander eingehn. Im Anfang seiner Entwickelung sind also in dem Einzelnen die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften nur ganz untergeordneterweise relativ in einander und ganz überwiegend relativ außer einander. Je weiter aber seine sittliche Entwickelung normal fortschreitet, desto mehr kehrt sich dieses Verhältniß derselben zu einander in ihm um, und in ihrer Vollendung ist das Ineinanderseín derselben in ihm das absolute.

§. 284. Sind so die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften in dem Individuum immer in einander, so können sie auch an sich selbst nur als in einander seiend gedacht werden, d. h. nur als untergeordnete organische Kreise einer sittlichen Gemeinschaft höherer Potenz. Diese aber, weil sie als die allgemeine oder absolute, d. h. als die Alle und Alle ganz (nach allen ihren besondren Seiten — oder Alles) umfassende gedacht wird, muß auch als die höchste überhaupt gedacht werden. Nur in dem Maaße, in welchem diese schlechthin allgemeine sittliche Gemeinschaft zustande kommt, realisirt sich auch jede einzelne von jenen besondren sittlichen Hauptgemeinschaften erst wahrhaft in ihrer Art. Je weiter die sittliche Entwickelung noch zurück ist, desto mehr sind auch die besondren sittlichen Hauptgemeinschaften noch relativ außer einander, und desto unvollständiger, gleichsam embryonischer, ist noch das Dasein der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft. Die Vollendung der sittlichen Entwickelung aber muß als das absolute organische Ineinandersein der besondren sittlichen Hauptgemeinschaften in der schlechthin realisirten allgemeinen gedacht werden, mithin als ein absolutes Ineinandersein jener, bei dem sie nichts desto weniger unaufgehoben in dieser fortbestehn.

§. 285. Diese in ihrer organischen Mehrfachheit sich in sich selbst wieder in die absolute Einheit zurücknehmende sittliche Gemeinschaft ist in dem menschlichen Wesen selbst schon ursprünglich oder natürlich angelegt. Die Gemeinschaft überhaupt ist ihrer wesentlichen Angelegtheit nach bereits unmittelbar als Naturproduct gegeben, nämlich in der dem menschlichen Einzelwesen von Natur wesentlich anhaftenden geschlechtlichen Bestimmtheit (§. 124.). Die primitive Form der menschlichen Gemeinschaft ist das Geschlechtsverhältniß. Dieses, nach einer seiner Seiten hin ein bloßes sinnliches (materielles) Naturverhältniß, constituirt, zur Potenz eines sittlichen Verhältnisses erhoben, die Ehe und die Familie, die ursprüngliche Form und den engsten Kreis der sittlichen Gemeinschaft. Vermöge des Gesetzes ihrer eignen Entwickelung läßt sie wie einerseits die Kirche so andrerseits die vier sittlichen besonderen Hauptgemeinschaften sich aus ihrem Schooß heraus entfalten. Diese letzteren (die vier Hauptsphären) aber gehen in demselben Verhältniß, in welchem sie sich in sich selbst entwickeln und aus-

bauen, wieder in die höhere, d. h. hier höchste Einheit einer allgemeinen sittlichen Gemeinschaft zusammen, welche einerseits sich als das Resultat ihrer eignen Lebensfunctionen absetzt, und andrerseits je länger desto mehr die Basis für ihre eigene sich immer höher vollendende Existenz abgibt, — in den Staat. Dieser, als die schlechthin allgemeine und überhaupt die absolute Form der sittlichen Gemeinschaft, schließt jene vier besondren Hauptgemeinschaften unaufgehoben als seine eignen wesentlichen Momente in ihm organisch eingeordneten relativ selbständigen Kreisen in sich. In ihm ist die ursprüngliche Einheit, von welcher die sittliche Gemeinschaft als Familie ausging, wieder hergestellt, aber in höherer Form. Er ist nur die volle Explication der durch ihn nicht aufgehobenen, wohl aber in ihm in sich selbst aufgeschlossenen (d. h. eben explicirten) Familie. In seiner eignen Entwickelung wird er zuletzt wieder eine große, Alles und Alle umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaftlichkeit und somit zugleich Ergänzung Aller mit Allen nach allen Seiten ihres sittlichen Seins in einer vollständigen Reihe organischer Abstufungen zustande kommt. Wie die besondren sittlichen Gemeinschaften alle wesentlich schlechthin religiös bestimmte sind, so ist auch dieser vollendete Staat wesentlich ein schlechthin religiöser, und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Worts. So lange nun der Staat in seiner Entwickelung noch zurück ist, vertritt die Kirche seine Stelle als die einerseits die besondren sittlichen Gemeinschaften und andrerseits alle menschlichen Individuen einheitlich zusammenfassende schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft. In demselben Verhältniß aber, wie jener sich entwickelt und seiner Vollendung annähert, also sich als die schlechthin allgemeine und absolute, d. i. Alles (alle Seiten) und Alle umfassende sittliche, d. h. (bei der normalen Entwickelung) religiös-sittliche Gemeinschaft realisirt, coincidirt sie mit ihm. Denn wenn die allgemeine menschliche Gemeinschaft als religiös-sittliche vollständig hergestellt ist, so fällt das Bedürfniß einer lediglich religiösen Gemeinschaft neben der religiös-sittlichen hinweg, welches ja nur darauf beruhte, daß der Umfang der lediglich religiösen Gemeinschaft (der religiösen Gemeinschaft rein als solcher) weiter reichte als der der religiös-sittlichen. In diesem Punkte der Entwickelung verschwindet also die Kirche.

Zu diesem vollständigen Verschwinden derselben kann es jedoch durchaus erst mit dem Abschluß der gesammten sittlichen Entwickelung der Menschheit kommen. Denn so lange bleibt die Kirche immer noch ein wesentliches Bedürfniß, als der Staat einerseits noch nicht alle vier besondren (religiös-) sittlichen Hauptgemeinschaftssphären schlechthin vollständig in seinen Bereich hineingezogen, und andrerseits sich nur erst als bloße Vielheit einzelner auf der Basis besondrer Volksthümer beruhender, gegen einander noch irgendwie isolirter, also particulärer Nationalstaaten, und noch nicht als vollständig einheitlicher Staatenorganismus aller einzelnen besonderen oder nazionalen Staaten realisirt hat. So lange der Staat noch nicht vollständig alle sittlichen Interessen in seinen Zweck aufgenommen hat, also noch keine allseitige religiös-sittliche Gemeinschaft gewährt, bleibt die Kirche schlechthin unentbehrlich als Gemeinschaft der Menschen als ganzer Menschen; und ebenso: so lange der Staat nur erst als eine Vielheit von bloß einzelnen, noch irgendwie gegen einander isolirten nazionalen Staaten besteht, bleibt die Kirche schlechthin unentbehrlich als Gemeinschaft der ganzen Menschheit. In demselben Maaße aber, in welchem der Staat sich in beiden angegebenen Beziehungen dem Ziele seiner Vollendung annähert, tritt die Kirche mehr und mehr gegen ihn zurück.

§. 286. Da die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften einander gegenseitig bedingen (§. 282.), so kann vor der vollständigen Realisirung der absoluten sittlichen Gemeinschaft, also des Staats in seiner eben angedeuteten extensiven und intensiven Vollendung, keine einzelne von ihnen ihre wirkliche Vollendung erreichen, und sie vollenden sich mithin alle mit einander und mit dem Staat zugleich. Ueberdieß können sie sich auch deshalb nicht früher vollenden, weil keine eher vollständig ihrer Idee entsprechen kann, bevor nicht die den Begriff der menschlichen Kreatur erschöpfende Vollzahl menschlicher Individuen erreicht ist (§. 123.).

§. 287. Im Anfange der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft liegt, infolge des natürlichen primitiven Uebergewichts der individuellen Seite, die vorwiegende Lebendigkeit und Macht in den individuellen Sphären (der Kunst und der Geselligkeit); je weiter sie aber vorschreitet, desto mehr kehrt sich dieß Verhältniß um, und desto überwiegender wird für die Gemeinschaft die

Bedeutung der univerſellen Sphären (der Wiſſenſchaft und des öffentlichen Lebens); dieß jedoch natürlich ſo, daß jene zugleich je länger deſto inniger in dieſe aufgenommen werden.

§. 288. In jeder der beſondren ſittlichen Sphären iſt die Bedingung der Normalität der Gemeinſchaft die vollſtändige Gegenſeitigkeit der in ihr ſtattfindenden Mittheilung, ſo daß in Anſehung des in ihr ſich realiſirenden beſondren ethiſchen Guts jedes Mittheilen des Einen an den Andern weſentlich zugleich ein entſprechendes Empfangen jenes von dieſem iſt und umgekehrt, ja überhaupt die Bedingung des Empfangens ein entſprechendes Weggeben und die Bedingung des Weggebens ein entſprechendes Empfangen iſt. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß dieſe gegenſeitige Compenſation nicht als eine jedesmal unmittelbar und im Einzelnen zu bewirkende gemeint iſt; es genügt ſchon, wenn ſie ſich nur als das Totalreſultat der Verhältniſſe der Einzelnen zu einander ergibt. Mit dieſer Beſchränkung gefaßt iſt aber die aufgeſtellte Forderung eine unumgängliche. Keiner nämlich darf weder ſein eignes Bedürfniß mit dem Nachtheil des Andern noch das Bedürfniß des Andern mit eignem Nachtheil befriedigen, wenn die Gemeinſchaft wirklich die volle, d. h. wenn in ihr jede wirkliche Ungleichheit des Verhältniſſes ihrer Glieder zu einander ausgeſchloſſen ſein ſoll. Und nur unter dieſer Bedingung iſt die ſittliche Aufgabe wirklich lösbar. Denn Keiner hat für die Löſung ſeiner individuellen ſittlichen Aufgabe irgend etwas überflüßig von ſittlichem Vermögen, ſondern nur durch die ſchlechthin vollſtändige Anlegung deſſelben zu ihrer Realiſirung ſteht ſie zu löſen. Auf der andern Seite aber kann auch wieder Keiner die Producte ſeines Handelns alle unmittelbar für ſie verwenden, namentlich die Producte ſeines univerſellen Handelns. Dieſer Widerſpruch nun behebt ſich von ſelbſt, ſofern ja Keiner für ſich allein ſeine individuelle ſittliche Aufgabe löſen kann, ſondern Jeder nur mit Hülfe der Andern. Demnach hat freilich Jeder etwas überſchüſſiges an Andre wegzugeben von ſeiner ſittlichen Errungenſchaft; aber nur ſo, daß er zugleich etwas von Anderen zu empfangen bedarf, was er ſich ſelbſt zu produciren nicht vermag. So iſt denn Jeder beides mit ſeinem relativen Ueberfluß und mit ſeinem Bedürfniß zugleich auf die Andern gewieſen, und die ſittliche Forderung iſt der gegenſeitige Eintauſch deſſen, was Jedem

fehlt, gegen das, was Jeder für sich zu viel hat. Aber dieser Tausch muß genaue Compensation sein; denn zieht man die Summe aller sittlichen Productionen aller Einzelnen zusammen, so übersteigt sie auch nicht um das geringste die Summe derjenigen, welche zur Lösung der Totalsumme der individuellen sittlichen Aufgaben aller Einzelnen schlechterdings erfordert werden. Keiner darf also an den Andern etwas weggeben oder von ihm etwas annehmen, ohne den entsprechenden Ersatz dafür von ihm zu empfangen oder an ihn zu geben. Wie es schon in dem ursprünglichen Verhältniß der menschlichen Einzelwesen zu einander begründet ist, so integrisie einander in Ansehung ihres relativen Ueberflußes und ihres Mangels genau; jedes wirkliche Sich ergänzen aber ist ein gegenseitiges Geben und Empfangen, bei dem nicht nur keiner von beiden Theilen Nachtheil hat, sondern auch beide einen positiven Vortheil haben. Und grade hierin besteht die eigenthümliche Förderung, welche die Gemeinschaft der Lösung der sittlichen Aufgabe gewährt, man mag nun auf die Gesammtaufgabe sehen oder auf die einzelnen individuellen Aufgaben. Die sittliche Gemeinschaft darf also nur unter der Bedingung von den Einzelnen eingegangen werden, es darf nur unter der Voraussetzung der Eine dem Andern von dem Seinigen geben und der Eine von dem Andern das ihm selbst nicht zugehörige annehmen, daß zwischen ihnen die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung wirklich gewährleistet ist. Und dieß gilt gleichmäßig von allen besondren Gemeinschaftskreisen. In jedem von ihnen ist die Gemeinschaft eine sittlich normale nur unter der Bedingung der thatsächlichen Gewährleistung jener vollen Gegenseitigkeit der Mittheilung.

Anm. Der sittliche Gesammtzweck darf nie mit den individuellen sittlichen Zwecken in Collision gerathen, ebenso wenig als diese mit jenem collidiren dürfen.

§. 289. Die allgemeine Bedingung der Möglichkeit der hier geforderten absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung und mithin die Präliminarbedingung ihrer Gewährleistung ist nun eben die Organisation der Gesammtheit der vielen Einzelnen, ohne die es ja überhaupt gar keine Gemeinschaft gibt. Denn eine vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung ist nur in dem Fall möglich, wenn durch die absolute Centralisation zwischen allen einzelnen Punkten der allgemeine Fluß der Functionen bewerkstelligt

iſt, ſo daß indem jeder einzelne Punkt in ſeiner Function ſchlechthin dem Ganzen dient, unmittelbar zugleich auch das Ganze in ſeiner Function (d. h. alle übrigen einzelnen Punkte in ihren Functionen) demſelben ſchlechthin dient. Indeß für ſich allein reicht die Organiſation, in dieſer ihrer abſtracten Allgemeinheit gefaßt, doch noch nicht aus für den fraglichen Zweck. Denn ſie gewährleiſtet nur erſt die Möglichkeit einer abſoluten Gegenſeitigkeit der Mittheilung, die Wirklichkeit derſelben aber iſt, ſofern ſie ja weſentlich durch die (dieſe Möglichkeit verwirklichende) eigne Selbſtbeſtimmung der Einzelnen mitbedingt wird, durch ſie für ſich allein noch gar nicht geſichert; für ſie bedarf es daher noch einer beſondren Garantie.

§. 290. Dieſe beſondre Gewährleiſtung nun iſt der Natur der Sache zufolge andrer Art in den individuellen Gemeinſchaften und andrer Art in den univerſellen. In jenen iſt die vollſtändige Gegenſeitigkeit der Mittheilung inſofern ſchon unmittelbar gewährleiſtet, als die Mittheilung der individuellen Producte (der Ahnung und des Eigenthums) des Einen an den Andern, wenn anders ſie nur wirklich zuſtande kommt, d. h. wenn anders der, welchem gegeben wird, nur auch wirklich empfängt, ſchon an ſich in dem Mittheilenden ſelbſt eine Erhöhung ſeiner individuellen Functionen (ſeines eignen ſei es nun Ahnens oder Aneignens), alſo ſchon an ſich ſelbſt auch auf ſeiner Seite ein Empfangen iſt. Inſofern dagegen iſt ſie ſehr auf's ungewiſſe geſtellt, als es ja noch erſt dahinſteht, ob die beabſichtigte Mittheilung wirklich gelingen, alſo ein wirkliches Empfangen aufſeiten deſſen, dem gegeben wird, werde erzielt werden. Denn da es ſich hier um die Mittheilung von Individuelldifferentem handelt, ſo liegt ja in der differenten Beſtimmtheit der beiden, die wir im Verhältniß zu einander denken, ein ſie ſcheidendes Moment, und es iſt alſo noch erſt die Frage, einmal ob der Eine mit ſeiner Mittheilung den Andern wirklich erreichen, und fürsandre ob er ihn, falls er ihn erreicht, auch empfänglich für die Mittheilung finden wird. Nach dieſer letzteren Seite hin bedarf es ſonach hier einer Gewährleiſtung für die volle Gegenſeitigkeit der Mittheilung. Ebendeshalb kann dieſelbe aber auch nur in den Gemeinſchaft pflegenden Subjecten ſelbſt gefunden werden, in ihrer eigenthümlichen ſittlichen Qualification. Dieſe muß nämlich eine derartige ſein,

daß sie für das wirkliche Glücken der beabsichtigten Mittheilung Bürgschaft gewährt. Da nun das entgegenstehende Hinderniß in der natürlichen Sprödigkeit der individuellen Unterschiede gegen einander liegt, so kann nur eine *solche* sittliche Beschaffenheit der Subjecte die gesuchte Garantie stellen, bei welcher ihre individuellen Differenzen für einander flüßig und durchsichtig geworden sind. Dieß ist aber im Allgemeinen die *Gebildetheit* (s. oben §. 137.), d. h. das Bemeistert- oder Zugeeignetsein der Individualität durch die universelle Humanität, des Differenten durch das Identische; denn bei dieser haben die Differenzen ihre die Gemeinschaft versagende Starrheit abgelegt, und gelernt, statt sich abzustoßen, sich gegenseitig anzuziehn. In den individuellen Gemeinschaften gibt es also in nichts andrem eine Gewährleistung für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung als in dem *entsprechenden Grade der Gebildetheit* der mit einander in Gemeinschaft tretenden. In den *universellen* Gemeinschaften hingegen findet nach der bisher besprochenen Seite, der subjectiven, hin an sich kein positives Hinderniß der Gegenseitigkeit der Mittheilung statt. Es ist hier lauter Identisches, was mitgetheilt wird; das Identische aber ist seinem Begriffe selbst zufolge eben das schlechthin übertragbare. So ist denn hier die Mittheilung für denjenigen, welchem sie zugeht, durchaus verständlich und zugänglich, und ihr Gelingen unterliegt daher keinem Zweifel. Allein nun kommt es doch erst noch darauf an, daß sie von dem Empfangenden auch *verhältnißmäßig erwiedert* werde; dafür aber ist unmittelbar gar keine Sicherheit vorhanden. Diese nun läßt sich auch überhaupt gar nicht in den mit einander Gemeinschaft anknüpfenden Subjecten für sich allein finden, sondern nur durch eine ausdrücklich auf ihre Herbeiführung berechnete besondre Organisation des Verhältnisses der Einzelnen zu einander zuwege bringen, also nur durch eine besondre *positive Institution*. Eine solche die absolute Gegenseitigkeit der Mittheilung in der Gemeinschaft unverbrüchlich durchsetzende ausdrückliche Institution, also eine Bürgschaft objectiver Art, ist es daher, was für die universellen Gemeinschaften als Bedingung ihrer sittlichen Normalität gefordert werden muß. Natürlich ist eine Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der Mittheilung auch in Beziehung auf die Kirche und die Familie zu verlangen. Was nun die *Kirche*

angeht, so kann sie, da diese sich über die Gebiete aller vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften ausbreitet, keine einfache sein, sondern nur eine vierfache, den in jenen vier besondren Sphären geforderten vier besondren Garantien entsprechend. Und eben dieß gilt auch von der Familie, nur mit dem Unterschiede, der daraus abfließt, daß in ihr die vier besondern Hauptgemeinschaften ausdrücklich als noch latente gesetzt sind. Die in Beziehung auf sie in der angegebenen Hinsicht erforderliche Sicherstellung liegt einfach in dem Verhältniß der Ehe.

§. 291. Da das Handeln unter der vierfachen Form des individuellen und des universellen Erkennens sowohl als Bildens an sich der Aufgabe der vollständigen Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit gewachsen ist: so muß die vollständige Gemeinschaftlichkeit jener vier sittlichen Grundfunctionen oder die vollständige Gesammtwirksamkeit der sich auf sie beziehenden vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften auf die irdische materielle Natur (die eigene des Menschen und die ihm äußere) hinreichen, um die vollständige Zueignung dieser an die menschliche Persönlichkeit, also die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe zu bewirken. Und da die vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften vermöge ihrer eignen Entwickelung nothwendig zu Einer schlechthin allgemeinen und schlechthin Alles umfassenden, also absoluten (religiös-) sittlichen Gemeinschaft zusammengehn, und mithin in ihnen vermöge ihrer eignen Entwickelung die Gemeinschaftlichkeit der vier sittlichen Grundfunctionen schlechthin vollständig zustande kommt: so ist mit der Construction der vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften und der zu ihnen gehörigen beiden menschlichen Grundgemeinschaften in ihrer organischen Einheit und in ihrer Normalität das sittliche Gut selbst vollständig construirt, oder ihre Construction ist zugleich die des höchsten sittlichen Guts.

Democracy 398-

1/3 Part

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025278 2

RY

ction.
893.

George Bancroft.

TRANSFER FROM LENOX.

Y.FE

Theologiſche Ethik.

Von

Dr. Richard Rothe,

Großherzogl. Badiſchem Kirchenrath, ordentlichem Profeſſor der Theologie und Director des evangeliſch-proteſtantiſchen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Zweiter Band.

Wittenberg, 1845.

In der Zimmermann'ſchen Buchhandlung.

LENOX LIBRARY
NEW YORK

Inhalt.

(Erſter Theil, Erſte Abtheilung, Vierter Abſchnitt.)

	Seite
Zweites Hauptſtück: Die beſonderen Kreiſe der ſittlichen Gemeinſchaft, §. 292—417, ...	1—99
I. Die geſchlechtliche Gemeinſchaft oder die Ehe und die Familie, §. 292— 310, ...	1—19
II. Die Gemeinſchaft des individuellen Erkennens oder das Kunſtleben, §. 311—336, ...	20—38
III. Die Gemeinſchaft des univerſellen Erkennens oder das wiſſenſchaftliche Leben, §. 337—361, ...	39—56
IV. Die Gemeinſchaft des individuellen Bildens oder das geſellige Leben, §. 362—383, ...	57—77
V. Die Gemeinſchaft des univerſellen Bildens oder das öffentliche Leben, §. 384—398, ...	78—88
VI. Die Gemeinſchaft der Frömmigkeit als ſolcher oder die Kirche, §. 399—417, ...	89—99
Drittes Hauptſtück: Die Entwickelungsſtadien der ſittlichen Gemeinſchaft, §. 418—474, ...	100—169
I. Die Familie, §. 418—422, ...	100—104
II. Der Stamm und der patriarchaliſche Zuſtand, §. 423,	104—105
III. Die Völker, §. 424, ...	105
IV. Die bürgerliche Geſellſchaft, §. 425—432, . . .	106—120
V. Der Staat, §. 433—452, ...	120—145
VI. Die Kirche, §. 453, ...	145—146
VII. Die einzelnen Staaten und der allgemeine Staatenorganismus, §. 454—463, ...	146—154
VIII. Das vollendete Reich Gottes, §. 464. 465, . . .	154—156
IX. Die letzten Dinge, §. 466—474, ...	156—169
Zweite Abtheilung: Das höchſte Gut in ſeiner concreten Wirklichkeit	170
Erſter Abſchnitt: Die Sünde, §. 475—525	170—251

	Seite
Erstes Hauptstück: Der Begriff der Sünde, §. 475—495, . .	170—210
Zweites Hauptstück: Die Entstehung der Sünde, §. 496—499, ...	211—227
Drittes Hauptstück: Das natürliche Sündenverderben, §. 500—525, ...	228—251
Zweiter Abschnitt: Die Erlösung, §. 526—609, ...	252—338
Erstes Hauptstück: Allgemeiner Begriff der Erlösung, §. 526—530, ...	252—263
Zweites Hauptstück: Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers, §. 531—543, ...	264—278
Drittes Hauptstück: Der Erlöser und sein Erlösungswerk, §. 544—568, ...	279—312
Viertes Hauptstück: Das Reich des Erlösers, §. 569—609, ...	313—338
Zweiter Theil: Die Tugendlehre	339
Erste Abtheilung: Die Tugend als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung	343
Erster Abschnitt: Das Wesen der Tugend, §. 612—644 .	343—362
I. Die materialen Begriffsbestimmungen, §. 612—629,	343—352
II. Die formalen Begriffsbestimmungen, §. 630—644,	352—362
Zweiter Abschnitt: Das System der Tugenden, §. 645—659,	363—375
Dritter Abschnitt: Die Entwickelungsverhältnisse der Tugend, §. 660—675, ...	376—383
Zweite Abtheilung: Die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit	384
Erster Abschnitt: Die Untugend des alten natürlichen Menschen, §. 676—748, ...	384—433
Erstes Hauptstück: Das Wesen der Untugend, §. 676—715, ...	384—404
I. Die materialen Begriffsbestimmungen, §. 676—688,	384—389
II. Die formalen Begriffsbestimmungen, §. 680—715,	389—404
Zweites Hauptstück: Das System der Untugenden, §. 716—732, ...	405—425
Drittes Hauptstück: Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend, §. 733—748, ...	426—433
Zweiter Abschnitt Die Tugend des neuen Menschen, §. 749—805, ...	434—485
Berichtigungen.	

Zweites Hauptstück.

Die besondren Kreise der sittlichen Gemeinschaft.

I. Die geschlechtliche Gemeinschaft oder die Ehe und die Familie.

§. 292. Die Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen ist schon primitiv auf natürliche Weise angelegt in der jedem von ihnen vermöge seiner Animalität von Natur inhärirenden geschlechtlichen Bestimmtheit und dem mit der Differenz der Geschlechter zugleich gegebenen Naturtriebe zur Geschlechtsvereinigung. Jedes der beiden Geschlechter ist nämlich für sich eine nicht nur einseitige, sondern auch *wesentlich unvollständige* Formation der menschlichen Natur, die erst in beiden zusammen ihre wesentliche Vollständigkeit hat. Daher ist es für beide Geschlechter ein ausdrückliches Naturbedürfniß, sich gegen einander und durch einander zu ergänzen durch Vereinigung mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihres Geschlechtseigenthums an einander, und sie werden dazu schon durch einen unmittelbaren natürlichen Zug getrieben. Diese Ergänzung nun findet in der Geschlechtsverbindung statt, zunächst wie sie die materielle oder sinnliche ist. Denn der Proceß derselben ist wesentlich *ein Aneignungsproceß* (ein Proceß des individuell bestimmten Bildens), ein Proceß, vermöge dessen zwei Individuen (individuelle Personen) verschiedenen Geschlechts nicht nur *eins von dem andern*, sondern auch *einander selbst gegenseitig* aneignen, und so in *individuell-persönliche Einheit*, in *die Einheit Einer individuellen Person* zusammen gehn („Ein Fleisch" werden). Daher denn

auch die Producte dieses Aneignungsprocesses, die Kinder, wirkliches Eigenthum (nicht ein bloßer Eigenbesitz) der Eltern sind, wenigstens so lange, bis sie sich durch ihre eigne persönliche Entwickelung aus diesem ihrem ursprünglichen Verhältniß zu persönlicher Selbständigkeit hervorgearbeitet haben, — und zwar ein beiden Eltern schlechthin gemeinsames Eigenthum. So erhält sich in der Geschlechtsverbindung mittelst des Selbsterhaltungsacts des Individuums (denn das Aneignen ist wesentlich der Proceß der Selbsterhaltung, s. §. 228,) unmittelbar zugleich die Gattung selbst. Hierin liegt auch der innere Grund vor, weshalb grade die Geschlechtsgemeinschaft die letzte natürliche Grundlage aller menschlichen oder sittlichen Gemeinschaft bildet. Weil es nämlich (s. oben §. 218) wesentlich das individuell bestimmte Bilden oder das Aneignen ist, worauf letztlich das materielle und mithin auch das sittliche Leben des Individuums in seiner Erhaltung und Entwickelung causaliter beruht: so kann auch die primitive und fundamentale Form der menschlichen Gemeinschaft und ihr fundamentaler Lebensproceß nichts andres sein als das Sich gegenseitig aneignen der menschlichen Einzelwesen, welches eben in dem geschlechtlichen Verhältniß wesentlich statt hat.

Anm. 1. In der Geschlechtsverbindung ist das Individuum, das sonst immer nur das Subject des Aneignens ist, zugleich selbst das Object desselben. Die Conception aufseiten des Weibes ist die wirklich realisirte Aneignung im Proceß der Geschlechtsverbindung. Indem die Kinder das eigentliche Eigenthum (nämlich immer in der bestimmten §. 218 Ein für allemal festgestellten Bedeutung dieses Worts,) der Eltern sind, also mit zur (gemeinschaftlichen) individuellen Person dieser selbst gehören, findet zwischen beiden zualleroberst eine materiell-physische Einheit, eine reale Einheit des sinnlichen Lebens statt. Und zwar so, daß das Band derselben aufseiten der Eltern ein spezifisch engeres ist als aufseiten der Kinder. Denn die Kinder sind der Eltern Eigenthum, nicht aber auch umgekehrt die Eltern Eigenthum der Kinder. Hier deckt es sich auch auf, wie tief in der Natur der Sache selbst die patria potestas gegründet ist, nämlich in dem wirklichen Eigenthumsverhältniß der Kinder

zu den Eltern, — aber auch, wie sie durch dieses ihr Fundament selbst in sehr bestimmte Schranken eingeschlossen ist. Denn mit nichts in der Welt darf der Mensch — so paradox es auch klingen mag, — weniger frei schalten als mit seinem Eigenthum (nämlich in unserm Sinne).

Anm. 2. Eben darin, daß der Geschlechtsproceß wesentlich Aneignunsproceß ist, liegt der Grund der unbedingten sittlichen Verwerflichkeit der solitären und überhaupt der naturwidrigen Befriedigung des Geschlechtstriebs zutage, von dem Kant (Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 255 f. [B. 5.]) mit Recht bemerkt, daß es gar nicht leicht sei, ihn begrifflich nachzuweisen. Die einsame und überhaupt die naturwidrige Vollziehung der Geschlechtsfunction ist ja eben kein Aneignen, was die Geschlechtsverrichtung ihrem Begriff nach ist.

§. 293. Aber ein sittliches (sensu medio) ist das Geschlechtsverhältniß nur sofern das Sich gegenseitig ergänzen der verschiedenen Geschlechter nicht bloß ein materielles oder sinnliches, sondern zugleich ein sittliches ist, sofern es gegenseitige Mittheilung nicht bloß des sinnlichen, sondern ebenmäßig auch des sittlichen (beziehungsweise geistigen) Geschlechtseigenthums ist, also nicht bloß ein Sich ergänzen der materiellen Naturen, sondern auch der Persönlichkeiten (und mit diesen eo ipso auch der geistigen Naturen), d. h. nur sofern der Proceß der geschlechtlichen Aneignung des Individuums an das Individuum, in welchem es besteht, ein Proceß eines nicht bloß materiellen (sinnlichen), sondern wesentlich zugleich sittlichen, d. i. persönlichen Aneignens ist, wesentlich zugleich ein In die Einheit der individuellen Person eingehen der individuellen Persönlichkeiten (und mithin auch der geistigen Naturen) der geschlechtsverschiedenen Individuen. Hierzu aber sind die Bedingungen unmittelbar gegeben.

§. 294. Vermöge der in dem natürlichen Menschen gesetzten unmittelbaren Einigung der Persönlichkeit mit der materiellen Natur ist nämlich in dem menschlichen Einzelwesen die Geschlechtsdifferenz eine nicht bloß sinnlich-organische, und zwar beides somatische und psychische, sondern auch persönliche, deren

Eigenthümlichkeit sich dann der Natur der Sache (vgl. oben §. 101.) gemäß eben in dem psychischen Geschlechtscharacter reflectirt und ausprägt. Durch das unmittelbare Verhältniß zu ihrer sexuell bestimmten materiellen Natur ist auch die Persönlichkeit in Jedem wesentlich sexuell bestimmt; und zwar durchdringt diese geschlechtliche Bestimmtheit, wie sie durch den ganzen materiellen Naturorganismus hindurchgreift, so auch die ganze (individuelle) Persönlichkeit, sie eigenthümlich tingirend. Bei dem Weibe ist im Vergleich mit dem Manne das Maaß des Bestimmtwerdens der Persönlichkeit durch die materielle Natur ein spezifisch größeres und das Maaß des Bestimmtwerdens der materiellen Natur durch die Persönlichkeit ein spezifisch geringeres. Daher herrscht, beide Geschlechter in ihrer normalen natürlichen Reife genommen, bei dem Manne die universelle Humanität vor, bei dem Weibe die Individualität. Bei dem Manne treten Sinn, näher Verstandessinn, und Kraft, näher Willenskraft, vorzugsweise hervor, bei dem Weibe Empfindung, näher Gefühl, und Trieb, näher Begehrung, — bei jenem die Vermögen in ihrer Mannichfaltigkeit, bei diesem die Neigungen in gleicher Mannichfaltigkeit.*) Bei dieser Duplicität der Geschlechtsbestimmtheit als sinnlich organischer (psychischer sowohl als somatischer) und persönlicher ist die sittliche Aufgabe die vollständige Zueignung jener an diese. Erst durch diese Zueignung wird der natürliche Geschlechtscharacter ein Sittliches. Diese Versittlichung desselben ist dann zugleich die volle Entwickelung der persönlichen Geschlechtsbestimmtheit. Gegen das Hervortreten des Sinnlich geschlechtlichen als solchen reagirt auch das sittliche Gefühl unmittelbar; und diese sittliche Reaction gegen dasselbe ist eben die Schaam**), deren primitive Form die geschlechtliche Schaam ist.

Anm. 1. Vermöge der angedeuteten Eigenthümlichkeit des weiblichen Geschlechtscharacters ist dann auch das Weib vorzugsweise auf die sittliche Sphäre gewiesen, in der die unmittelbare Natureinheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur entschieden vorwaltet, die Familie, und ebenso diese wiederum ganz überwiegend auf das weibliche Geschlecht.

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 16 ff. 51, u. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 453—455.

**) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 19 ff.

Eben deshalb excellirt auch das Weib ganz besonders in denjenigen sittlichen Functionen, in welchen die materielle Natur vorwiegt, den individuell bestimmten, der Kunst (nämlich in ihrer unmittelbaren Form, s. §. 315. 324 f,) und der Geselligkeit.

Anm. 2. Wegen des §. 69. 70. 101. erörterten Verhältnisses ist die persönliche Geschlechtsbestimmtheit immer nur an der psychischen gesetzt, und von dieser in concreto nicht scheidbar. Die persönliche Geschlechtsbestimmtheit ist aber die psychische nicht wie sie unmittelbar als natürliche beschaffen ist, sondern wie sie sittlich geworden ist vermöge der eignen Selbstbestimmung des Individuums, also wie sie die bereits geistige oder beziehungsweise geistartige ist.

§. 295. Da so auch die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens geschlechtlich bestimmt ist, so wohnt auch ihr das Bedürfniß einer Ergänzung in Ansehung ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit ein, und mit dem Triebe der materiellen Natur, sich in Beziehung auf ihre sexuelle Einseitigkeit zu integriren, geht auch aufseiten der Persönlichkeit eine entsprechende Tendenz Hand in Hand, mit dem Geschlechtstriebe die Geschlechtsliebe. Denn auch nach der persönlichen Seite hin wird der Mann ein ganzer Mann erst in der Verbindung mit dem Weibe, und das Weib ein ganzes Weib erst in der Verbindung mit dem Manne.*) Das diese Geschlechtsliebe vermittelnde Moment ist im Allgemeinen die unmittelbare Erscheinung der geschlechtlich bestimmten Persönlichkeit in der mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur, d. h. die geschlechtliche Schönheit**), deren Mitwirksamkeit daher zur Normalität des Verhältnisses der Geschlechtsgemeinschaft wesentlich erfordert wird. Erst vermöge des Erwachens der Geschlechtsliebe zugleich mit dem Geschlechtstriebe ist dieser selbst ein sittlich normaler, und er ist es nur in dem Maaße, als er mit jener

*) Vgl. Fichte, System der Sittenlehre, S. 431. f.

**) Vgl. Vorländer, Organ. Wissensch. d. Seele, S. 349. („Die Schönheit ist das zunächst vermittelnde Element in der Geschlechtsliebe, denn sie ist der natürliche Ausdruck des in sich vollendeten individuellen Lebens.")

zusammenfällt und in ihr aufgeht.*) Ebenmäßig ist dann auch die geschlechtliche Gemeinschaft eine sittlich normale nur insofern in ihr die sinnlich organischen Geschlechtsfunctionen den persönlichen schlechthin zugeeignet sind, und ihre beiden Seiten, die sinnlich organische und die persönliche, sich schlechthin decken.

Anm. 1. Ueber die geschlechtliche Schönheit hat bekanntlich immer nur das andre Geschlecht ein Urtheil. Sie ist übrigens hier nie als die bloß sinnliche zu verstehen, welche den Reflex der geschlechtlich bestimmten Persönlichkeit nur verhüllt. Daß sie ein sittlich bedeutsames Moment ist, gibt sich schon darin kund, daß sie nur beim Menschen vorkommt. (Vgl. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 210.) Wenn bei der Eingehung des geschlechtlichen Verhältnisses, und ebenso auch bei der Anknüpfung des geselligen Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern, die Rücksicht auf die Schönheit (nämlich die persönlich-sinnliche, die gewöhnlich s. g. Seelenschönheit miteinbegriffen,) nicht in Betracht kommt, so ist dieß grade ein Zeichen sittlicher Abnormität. Daher bringt auch der Sittlich ungebildete bei der Schließung geschlechtlicher Verbindungen die Schönheit, — nämlich diejenige, von welcher hier die Rede ist, — nur wenig mit in Rechnung, desto mehr aber den bloß sinnlichen Geschlechtsreiz.

Anm. 2. Dem §. zufolge ist die Geschlechtsliebe immer wesentlich zuleich Liebe zu dem Geschlecht als solchem, und Sterne ist in seinem Recht, wenn er sagt: „Ich bin fest überzeugt, daß ein Mann, der nicht eine Liebe zu dem ganzen Geschlecht der Frauen hat, unfähig ist, jemals eine einzelne so zu lieben, wie er sollte.“ Dieß ist aber nur die eine Seite an der Sache. Die nothwendig dazu gehörige andre Seite kehrt der folgende §. hervor.

§. 296. Da die menschlichen Einzelwesen immer näher Individuen sind (§. 120 ff.), so ist die menschliche Geschlechtsverbindung die Vereinigung zweier geschlechtsdifferenter Individuen zur Einheit der individuellen Person zu dem Ende, um sich gegenseitig in geschlechtlicher Beziehung zu ergänzen. Das sexuelle Verhältniß

*) Vgl. Fichte, a. a. O., S. 427 f., u. Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 126—130.

ist also wesentlich ein Verhältniß nicht überhaupt zwischen bloßen Einzelwesen (bloßen Exemplaren des bestimmten Geschlechts), sondern zwischen Individuen, d. i. zwischen spezifisch oder begriffsmäßig differenten Einzelwesen des bestimmten Geschlechts. Die Geschlechtsgemeinschaft entspricht deshalb ihrem Begriff nur unter der Voraussetzung, daß die beiden geschlechtsverschiedenen Einzelwesen sich nicht nur in Ansehung ihres Geschlechtscharacters in seiner abstracten Allgemeinheit, sondern bestimmt in Ansehung desselben, wie er in ihnen individuell näher modifizirt ist, oder nach ihrer geschlechtlich bestimmten Individualität spezifisch entsprechen und integriren. Die geschlechtliche Bestimmtheit gehört nämlich bei jedem menschlichen Einzelwesen wesentlich seiner Individualität an, oder vielmehr sie bildet ihre allgemeinste Grundlage. Je mehr in demselben seine Individualität sich entwickelt, d. h. (denn s. oben §. 143.) je mehr seine Persönlichkeit dieselbe bestimmt und sich zueignet, eben hiermit aber sie ethisirt, desto vollständiger durchdringt auch die geschlechtliche Bestimmtheit dieselbe, prägt sich nach allen ihren Seiten in ihr ab, und verschlingt sich mit allen übrigen individuellen Zügen unauflöslich. Als zugleich nach ihrer persönlichen Seite hin entwickelte oder als ethisirte ist also die Geschlechtsbestimmtheit schlechterdings nicht isolirt für sich, nicht rein als solche gegeben, sondern nur als in die gesammte Individualität hineinverflochten und mit ihr gesättigt. Da nun so der Geschlechtscharacter als persönlicher schlechterdings nicht für sich allein und in abstracto zu haben ist: so muß die seruelle Integrirung, sofern sie nicht die bloß sinnlich-organische, sondern die zugleich persönliche, d. h. aber eben sofern sie die sittlich normale sein soll, wesentlich eine Integrirung der ganzen Individualitäten nach ihrem geschlechtlich differenten Character sein, und auf der gegenseitigen spezifischen Anziehung nicht bloß zweier differenter Geschlechtsbestimmtheiten, sondern zweier geschlechtlich differenter ganzer Individualitäten beruhen, auf einer bestimmten Wahlanziehung der Gesammtindividualitäten zweier geschlechtlich verschiedener Individuen, auf ihrer individuellen geschlechtlichen Zuneigung. Die Zuneigung zu dem Geschlechtscharacter, auch dem persönlichen, muß gar nicht als solche für sich bestehen, sondern durchaus absorbirt sein von der

Zuneigung zu der bestimmten fremden Individualität überhaupt, oder sie muß in wesentlicher Analogie stehn mit der freundschaftlichen Zuneigung, so daß die geschlechtliche Beziehung, wiewohl sie die wesentliche Grundlage des ganzen Verhältnisses ist, doch gar nicht unmittelbar in Betracht kommt. Die Tendenz zur Geschlechtsvereinigung darf nicht auf das andre Geschlecht als solches gehn, sondern sie muß direct das bestimmte einzelne Individuum des andern Geschlechts als dieses Individuum überhaupt (nicht als Exemplar seines Geschlechts) zum Object haben, und nichts als dieses bestimmte Individuum. Indem so die Geschlechtsneigung sich auf ein eizelnes Individuum des andern Geschlechts, mit ausdrücklicher Ausschliessung aller übrigen, richtet, ruht die Geschlechtsgemeinschaft auf einer spezifischen und damit auch völlig einzigen Wahlanziehung zweier geschlechtsverschiedener Individuen.*) Es gilt von ihnen, daß dieser bestimmte Mann erst in der Verbindung mit diesem bestimmten Weibe ein ganzer Mann wird, und dieses bestimmte Weib erst in der Verbindung mit diesem bestimmten Manne ein ganzes Weib. Eben dieß ist folglich eine weitere ausdrückliche Bedingung der sittlichen Normalität der Geschlechtsgemeinschaft. Je mehr die Individualität, d. h. dann zugleich überhaupt die Sittlichkeit, bereits entwickelt ist, eine desto ausschliessendere individuelle Wahlanziehung wird zur sittlichen Normalität der Geschlechtsverbindung erfordert. Eben vermöge der hiermit zugleich gesetzten ausschliessenden Richtung des (übrigens gar nicht in seiner Nacktheit hervortretenden, sondern vollständig in der Geschlechtsliebe verhüllten,) Geschlechtstriebs auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts ist er selbst ein sittlich normaler Trieb. Denn eben hierin liegt in concreto das vorhin (§. 295.) geforderte absolute Sich decken der Geschlechtsliebe und des Geschlechtstriebes.

Anm. 1. Von einem Sich integriren wollen und Sich integriren der Personen kann der Natur der Sache nach nur insofern die Rede sein, als sie individuell bestimmte sind. Denn nur die Individualität constituirt an ihnen eine Einseitigkeit, welche sie einer Ergänzung durch Andre fähig und bedürftig macht.

*) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 40.

Anm. 2. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß überall da, wo die Individualität vergleichungsweise nur wenig entwickelt ist, (wie in den niedrigsten Volksklassen,) in dem persönlichen Character auch die eigenthümlichen Züge, durch welche die verschiedenen Geschlechter sich characteristisch unterscheiden, nur schwächer hervortreten. In den niederen Ständen ist der Unterschied zwischen dem persönlichen Character des Mannes und dem des Weibes weit weniger scharf ausgeprägt als in den gebildeten Classen der Gesellschaft. Insbesondre sind dort unweibliche Weiber weit gewöhnlicher als hier.

Anm. 3. Bei niedriger Culturstufe tritt die spezifische und ausschließliche individuelle Wahlanziehung in geschlechtlicher Beziehung noch entschieden zurück.

Anm. 4. Dem im §. bemerkten zufolge involvirt die sittlich normale Geschlechtsverbindung allerdings wesentlich das Freundschaftsverhältniß (§. 271.). Wenn gleich es gewiß zu viel gesagt ist von Fichte (Sittenlehre, S. 431,), daß Freundschaft nur in der Ehe möglich sei, so hat er doch völlig Recht mit dem Zusatz, in der Ehe aber (nämlich in der wahren) erfolge sie nothwendig. Da so die Geschlechtsdifferenz die freundschaftliche Beziehung keineswegs an sich ausschließt, so kann auch zwischen Individuen verschiedenen Geschlechts sittlich normalerweise ein bloßes oder eigentlich so zu nennendes Freundschaftsverhältniß statthaben, sofern nämlich zwischen ihnen das Geschlechtsverhältniß, und zwar nach seinen beiden Seiten, nach der persönlichen ebensowohl wie nach der organischen, als unwirksam, aus welchem Grunde auch immer, angenommen werden darf, — ein Fall, der namentlich unter nahen Blutsverwandten sogar schon in der Naturordnung liegt. (S. unten §. 301.). Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, III, S. 195 f.

§. 297. Auch die Geschlechtsgemeinschaft hat zur Bedingung ihrer Normalität die ausdrückliche Gewährleistung der absoluten Gegenseitigkeit der in ihr statt findenden Mittheilung, d. h. der Mittheilung des Geschlechtseigenthums, und zwar im weitesten Sinne dieses Worts, des psychischen ebensowohl als des somatischen, des persönlichen ebensowohl als des organischen, des geistigen ebensowohl als des sinnlichen.

Auf der Grundlage einer solchen Garantie geschlossen ist die Geschlechtsverbindung die Ehe. Nur als Ehe ist demnach die geschlechtliche Gemeinschaft eine sittlich normale *). Jene Garantie kann aber der Natur der Sache nach nur darin bestehen, daß das Verhältniß der Geschlechtsgemeinschaft die Form eines Rechtsverhältnisses (s. unten §. 394. 426. 446.) annimmt. Die Ehe hat daher ihrem Begriff selbst zufolge nothwendig eine Seite an sich, nach der sie ausdrücklich ein Rechtsverhältniß ist, und ist deshalb (als eigentliche Ehe) nur da möglich, wo es einen Rechtszustand gibt, mithin nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate. (S. unten §. 429.)

Anm. 1. Nirgends vielleicht ist es so evident wie bei der Geschlechtsgemeinschaft, wie schlechterdings nothwendig die Forderung einer solchen absoluten Gegenseitigkeit der Mittheilung und ihrer Gewährleistung ist. Namentlich auch wenn man an die persönliche Seite des Geschlechtsverhältnisses denkt, z. B. an die eigenthümliche Zärtlichkeit der geschlechtlich verbundenen Personen für einander.

Anm. 2. Ungeachtet die Ehe eine selbständige Gemeinschaftsform ist und älter als der Staat, so hat sie doch wesentlich eine Seite an sich, nach der sie ein politisches Institut ist.

§. 298. Da der Proceß der Geschlechtsverbindung gegenseitige Aneignung der geschlechtsdifferenten Individuen an einander zur Einheit der individuellen Person ist (§. 293.): so ist die Ehe wesentlich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Sie ist Gemeinschaft der geschlechtlich differenten Einzelwesen zwar nur in Ansehung des Gesammtumfangs ihres geschlechtlichen Characters; allein da dieser sich über das ganze Individuum erstreckt: so ist sie wesentlich zugleich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Nur als diese ist die geschlechtliche Gemeinschaft sittlich normal.

§. 299. In dem aufgestellten Begriff der Ehe liegt schon wesentlich die Forderung der Monogamie. Ist in der Ehe die Person des Gatten dem Gatten angeeignet, so ist ja hierin ausdrücklich gesetzt, daß dieses Verhältniß ein durchaus einziges ist.

*) Vgl. die herrliche Ausführung bei Fichte, Sittenlehre, S. 428—431.

Denn wo das Individuum das Eigenthum eines Andern ist, da kann es eben deshalb keines Dritten Eigenthum sein. Nur in der monogamischen Ehe ist auch die Mittheilung des geschlechtlichen Eigenthums (im weitesten Umfange), wie es die Forderung ist, eine schlechthin gegenseitige. Dasselbe ergibt sich auch wiefern die geschlechtliche Gemeinschaft in ihrer Normalität auf einer schlechthin spezifischen und ebendamit auch schlechthin einzigen individuellen Wahlanziehung beruht.

Anm. 1. Polygamie findet in dem sittlich rohen Zustande statt, wo Persönlichkeit und Individualität relativ noch ganz unentwickelt sind, und das seruelle Bedürfniß ganz überwiegend nur als Bedürfniß der Befriedigung des Geschlechtstriebes bewußt ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, S. 262 f.

Anm. 2. Die zweite Ehe kann nur in demselben Maaße eine vollkommene Ehe sein, in welchem die erste eine unvollkommene war.

§. 300. Ebenso unmittelbar liegt in dem Begriff der Ehe selbst auch ihre Unauflöslichkeit mit. Denn bei der Auflösbarkeit derselben wäre die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Geschlechtseigenthums keineswegs wirklich garantirt, weil nicht auf bleibende Weise. Bei dem normalen Stande des ehelichen Verhältnisses macht sich der Natur desselben zufolge die Ehe selbst je länger desto unauflöslicher, indem die Ehegatten durch ein immer vollständigeres Sich gegenseitig bestimmen, d. h. näher Sich gegenseitig aneignen sich thatsächlich immer inniger in einander einleben, d. h. immer eigentlicher Eine geistige individuelle Person werden.

Anm. 1. Nur in der Unauflöslichkeit der ehelichen Verbindung findet jeder der Ehegatten die Bürgschaft dafür, daß sein Sich in seinen geschlechtlichen Beziehungen rückhaltslos an den andern hingeben nicht ein Sich selbst aufgeben und verlieren ist. Es bezieht sich dieß nicht etwa ausschließlich auf die Hingebung in Ansehung des Geschlechtstriebes, sondern wenigstens ebenso sehr auch auf die in Ansehung der Geschlechtsliebe. Grade in Beziehung auf sie tritt auch die Nothwendigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe und ihrer Gewährleistung am alleraugenfälligsten hervor. Daher ist auch

geschichtlich die Ehe nur da unauflöslich gewesen, wo man die persönliche Seite am Geschlechtsverhältniß zu würdigen verstand.

Anm. 2. Von der Auflösung der Ehe wegen Ehebuchs kann hier nicht die Rede sein. Dieß gehört in die Pflichtenlehre.

§. 301. Aus dem Begriff der Ehe selbst folgt die sittliche Verwerflichkeit der Geschlechtsverbindung unter nahen Blutsverwandten*). Einerseits sofern zur Ehe eine spezifische individuelle Wahlanziehung gefordert wird. Diese ist nämlich im Kreise der einzelnen Familie nur auf sehr unvollkommene Weise möglich, da sich in ihm nur eine relativ sehr geringe Differenz der Individualitäten vorfindet. Die Ehe zwischen den Gliedern derselben bietet daher auch diesen nur eine sehr dürftige Ergänzung ihrer geschlechtlichen Individualitäten dar**). Weshalb denn die Schließung der ehelichen Verbindung unter nahen Blutsverwandten ein Präjudiz bildet für das Vorherrschen der Tendenz auf die sinnlich organische Geschlechtsergänzung vor der auf die persönliche, des Geschlechtstriebes von der Geschlechtsliebe. Andrerseits darf ein schon bestehendes und in sich selbst berechtigtes sittliches Verhältniß nie durch die Anknüpfung eines neuen mit ihm unverträglichen aufgehoben werden, weil dieß ein Zerstören der sittlichen Errungenschaft, eines schon realisirten sittlichen Guts wäre. Das eheliche Verhältniß kann aber nicht mit dem der verwandtschaftlichen Liebe combinirt werden; beide schließen sich vielmehr gradezu aus. Denn die eheliche Liebe und die verwandtschaftliche haben zwar auf der einen Seite darin eine wesentliche Gattungsgleichheit, daß beide auf einer spezifischen Zusammengehörigkeit des materiellen Naturlebens beruhen; aber auf der andern Seite sind sie darin einander direct entgegengesetzt, daß dieß Zusammengehörigkeitsverhältniß bei jener spezifisch durch die Geschlechtsgemeinschaft und überhaupt durch das Geschlechtsverhältniß vermittelt wird, bei dieser hingegen hiervon durchaus unabhängig ist und

*) Vgl. darüber besonders Reinhard, System der christl. Moral, III, S. 337—385, und de Wette, Christl. Sittenlehre, III, S. 205—214.

**) „Kinder tragen mehr oder weniger das Ebenbild der Eltern; es ist mithin gleichsam ein Theil ihres Selbst, mit welchem der die Tochter ehelichende Vater oder der die Mutter ehelichende Sohn sich begattet." de Wette, a. a. O., S. 210.

ohne alle Beziehung darauf. Von diesen beiden Seiten her ist die Geschlechtsverbindung unter eigentlichen Blutsverwandten eine naturwidrige, und die Natur selbst deutet darauf hin durch eine instinctartige Scheu vor derselben, den s. g. horror naturalis. Dieser horror naturalis ist nach dem einen seiner Momente einfach die Aeußerung der auf die vollständige Realisirung des menschlichen Geschöpfs gehenden Tendenz der menschlichen Gattung in ihrer Productivität. Die menschliche Gattung (d. h. der in ihr schöpferisch wirksame, den Naturproceß ihres eignen Lebens durchgreifend leitende Gott,), indem sie immer wieder neue menschliche Einzelwesen erzeugt, will nämlich auf diesem Wege das vollständige, allseitige menschliche Geschöpf hervorbringen in einer Vielheit von relativ einseitigen menschlichen Einzelwesen. Das Gelingen dieses ihres Bestrebens nun läßt sich natürlich nur von der Combination der möglichst differenten unter den schon vorhandenen einseitigen Formationen des menschlichen Wesens erwarten. Denn bleibt die menschliche Gattung bei der Verknüpfung der relativ analogen stehn, so versteift sie sich nur immer mehr in die vorhandenen Einseitigkeiten, über welche sie grade hinaus will *). Daher widerstrebt schon der Naturtrieb selbst der geschlechtlichen Verbindung zwischen solchen, deren Individualitäten einander entschieden analog sind, wie sie es innerhalb derselben Familie sein müssen. Es liegt ganz in der Naturordnung, daß zwischen geschlechtlich differenten Individuen Einer Familie gar nicht einmal eine ausgesprochene Erregtheit des Geschlechtstriebes sowohl als der Geschlechtsliebe statt findet. Denn die geschlechtliche Differenz zwischen ihnen ist durch die Familieneinheit (welche beides ist, eine physiologische und eine sittliche,) abgestumpft, und bringt sonach nur einen äußerst schwachen Reiz hervor **), zumal wenn Geschlechtstrieb und Ge-

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 270 f. S. auch Stahl, Philos. d. Rechts, II, 1, S. 355 f. (2. A.). Er bemerkt treffend, die Ehe habe die Bestimmung, „eine Verschränkung des menschlichen Geschlechts zu bewirken", und nennt die Ehe innerhalb der Familie „ein selbstsüchtiges (narcissisches) Zurückziehen derselben in sich selbst, ähnlich der Verbindung des gleichen Geschlechts."

**) Daher ist dann auch bei Geschlechtsverbindungen dieser Art die Frucht eine schwächliche (selbst bei Thieren); „denn was sich vereinigen soll,

schlechtsliebe anderweit Gegenstände finden, durch die sie sollicitirt werden, und an denen sie sich entwickeln können, und dann natürlich leichter und früher entwickeln. Schon dieses negative Moment, das Fehlen eines ausgesprochenen Reizes zur Geschlechtsvereinigung, würde für sich allein hinreichen, um einen wirklichen horror zu constituiren; denn eine nicht positiv sollicitirte sinnlich organische Geschlechtsvermischung muß uns schon an sich als etwas entwürdigendes bewußt werden. Es kommt aber auch noch ein zweites und besonders wichtiges Moment hinzu, nämlich die Gewalt, die bei der Geschlechtsverbindung blutsverwandter Individuen diesen selbst innerlichst angethan wird durch die Zerreissung eines schon zwischen ihnen bestehenden sittlichen Verhältnisses, des Verhältnisses der verwandtschaftlichen Liebe, und die Umbildung desselben in eine andre Form. Es ist in ihnen nach der Seite dieses Verhältnisses hin die materielle Natur bereits in einer eigenthümlich bestimmten Weise der Persönlichkeit zugeeignet, d. h. (relativ) vergeistigt; diese Zueignung soll nun wieder aufgelöst werden, um in einer neuen Weise reconstruirt zu werden. Die beiden Personen haben sich schon vermöge der Verflechtung ihrer individuellen Vergeistigungsprocesse realiter in bestimmter Weise (geistig) in einander hineingelebt; diese Verschlingung ihrer individuellen Leben soll nun wieder auseinander geflochten werden, um sich in einer eigenthümlich neuen Art wieder zusammenknüpfen zu lassen. Das empfindet das Individuum, und zwar grade nach seiner Naturseite, schmerzlich als eine ihm widerrechtlich und willkürlich widerfahrende Gewalt.

Anm. 1. Die Bedeutung des zuletzt hervorgehobenen Moments bewährt sich besonders in dem Umstande, daß der Erfahrung zufolge ein physisches Widerstreben gegen die Geschlechtsvereinigung unter Verwandten nur in dem Falle statt findet, wenn sie um ihre Verwandtschaft wissen, und auf diesem Bewußtsein bereits ein verwandtschaftliches Verhältniß angeknüpft haben vor dem geschlechtlichen. Auch erklärt es sich von hieraus vollkommen, warum der horror naturalis, ungeachtet

---

muß ein vorher getrenntes sein; die Kraft der Zeugung, wie des Geistes, ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt." (Hegel, Philos. des Rechts, S. 233. d. 8. B. d. S. W.)

er allen Völkern gemein ist, dennoch keineswegs bei allen in Hinsicht derselben Grade der Blutsverwandtschaft statt findet. Er richtet sich nämlich überall nach den Vorstellungen, die man grade von der Ausdehnung des blutsverwandtschaftlichen Bandes hat. Denn zwischen blutsverwandten Personen, die sich nicht als blutsverwandt betrachten, bildet sich natürlich das sittliche Verhältniß der Verwandtenliebe nicht aus. Ebendaher beschränkt sich auch bekanntlich das natürliche Sich sträuben gegen die Geschlechtsverbindung gar nicht auf das Verhältniß der Blutsverwandtschaft, sondern dehnt sich auch auf die Verhältnisse der Freundschaft, des Respects u. dergl. m. aus. Und eben daher kommt es auch, daß sich unter Kindheitsgespielen nicht leicht Geschlechtsneigungen entspinnen, außer etwa mittelst längerer Trennung in der Zeit der geschlechtlichen Entwickelung.

Anm. 2. Wenn sich in das liebevolle Verhältniß zwischen ganz nahen Blutsverwandten von verschiedenem Geschlecht die Geschlechtsneigung mit einmischt, so halten wir dieß allemal für eine Störung und Verwirrung desselben.

§. 302. Das Hinausgehen über den Kreis der Familie bei der Schließung der Ehe darf jedoch auch wieder nicht ein Hinausschweifen in's Ungemessene sein, sondern es hat sein bestimmtes Maaß darin, daß zwischen den geschlechtsverschiedenen Individuen eine Wahlanziehung möglich sein muß, was außer der individuellen Differenz auch eine ihnen gemeinsame höhere Individualität voraussetzt. Diese ist auf bestimmte Weise in der Volksgenossenschaft gegeben, doch so, das diese auch in der hier fraglichen Beziehung keine unübersteigliche Schranke bildet *).

§. 303. Da die beiden Geschlechtscharactere sich nach ihrer persönlichen Seite wesentlich dadurch von einander unterscheiden, daß bei dem Manne ein spezifisch größeres Maaß des Bestimmtwerdens der materiellen Natur durch die Persönlichkeit und ein spezifisch geringeres des Bestimmtwerdens dieser durch jene statt findet als in dem Weibe (§. 294.), mithin in dem Manne eine

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl. S. 271. Vgl. auch de Wette, a. a. O., S. 218 f.

höhere Macht der Persönlichkeit und eine gediegnere Formation des irdisch-persönlichen Geschöpfs gegeben ist: so muß die Ehe, des schlechthin gegenseitigen Gemeinschaftsverhältnisses in ihr ungeachtet, wesentlich eine Unterordnung des Weibes unter den Mann sein. Es muß in ihr der Mann überwiegend der bestimmende Theil sein, das Weib überwiegend der bestimmt werdende. Eben in diesem durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnisse des Weibes liegt für dasselbe seine Emancipation von der Sinnlichkeit (Materialität) und somit die Bedingung seiner wahren Freiheit und seiner glücklichen sittlichen Entwickelung überhaupt.

Anm. 1. Auf eine solche Unterordnung des Weibes weist schon die physische Ueberlegenheit des Mannes hin. Der Ehemann ist wesentlich der Repräsentant der Persönlichkeit in dem ehelichen Verhältnisse. Der Mann ist des Weibes Haupt (Eph. 5, 22 — 24. Vgl. auch 1 Cor. 11, 7 — 9.). Aber diese seine Auctorität ist in dem Bewußtsein des Ehemannes nicht eine Auctorität über ein ihm fremdes, und für die Ehefrau nicht eine ihr fremde, sondern grade erst in dieser Abhängigkeit von dem Manne findet das Weib sich selbst und seine Freiheit vollkommen. (Das eheliche Verhältniß ist deshalb allerdings das treue Bild des Verhältnisses Christi und seiner Gemeinde. Eph. 5, 25—33.)

Anm. 2. Die Tendenz auf die s. g. Emancipation des Weibes hin ist demnach eine gradezu widersittliche. Aber auch die romantisch-sentimentale Frauenhuldigung und die gewöhnlich s. g. Galanterie sind eben nicht Symptome besonders gesunder Sittlichkeit.

§. 304. Vermöge dieser natürlichen Superiorität des sittlichen Geschlechtscharacters des Mannes über den des Weibes ist die Ehe als die Unterordnung dieses unter jenen, d. h. als das überwiegende Bestimmtwerden dieses durch jenen, eine Steigerung des in dem Weibe nur erst auf unvollkommnere Weise vollzogenen Bestimmtseins der menschlichen materiellen Natur durch die mit ihr unmittelbar geeinigte menschliche Persönlichkeit, und somit schon von dieser Seite selbst wieder eine höhere Potenz der Zueignung jener an diese.

Anm. Daher ist die Ehe für die sittliche Entwickelung des Weibes in ganz eigenthümlicher Weise Bedürfniß; in wesentlich andrer Weise noch als für den Mann. Das σωθήσεται δὲ διὰ τεκνογονίας (1 Tim. 2, 15) vom Weibe enthält eine tiefe Wahrheit.

§. 305. In ihrer weiteren Entfaltung ist die Ehe die Familie, zu der sie sich schon vermöge eines materiellen Naturprocesses erweitert. In ihr erst findet sie die volle Realisirung ihres Begriffs. Denn in den Kindern hat das Sich gegenseitig geschlechtlich ergänzen der Ehegatten objective Existenz erhalten; und ebendamit ist zwischen diesen und jenen ein Band der Gemeinschaft geknüpft, das an unmittelbarer natürlicher Festigkeit durch kein andres übertroffen werden kann. Es beruht nach der sinnlichen (materiellen) Naturseite hin auf dem unmittelbaren Zusammenhange des materiell (oder sinnlich) physischen Lebens der Eltern und der Kinder (vgl. §. 292.), nach der Seite der Persönlichkeit hin auf der unmittelbaren Anschauung, welche jene von einander gegenseitig in diesen empfangen, und zwar jeder Ehegatte von dem andern als einem sich in ihm und durch ihn in Ansehung seiner geschlechtlichen Einseitigkeit wesentlich ergänzenden. In den Söhnen vorzugsweise schaut der Ehemann an, wie er selbst durch die Gattin geschlechtlich ergänzt wird, diese aber, wie sie den Ehemann geschlechtlich ergänzt, — und in den Töchtern vorzugsweise die Gattin, wie sie selbst durch den Gatten geschlechtlich ergänzt wird, dieser aber, wie er die Gattin geschlechtlich ergänzt. So ist es nicht eine bloße sinnliche (materielle) Naturgewalt, was die Liebe der Eltern auf die Kinder leitet, sondern eine wesentlich zugleich persönliche. Die sittliche Aufgabe in dieser Beziehung liegt eben darin, die sinnlich natürliche Seite (den Naturtrieb) der Elternliebe immer vollständiger ihrer persönlichen Seite zuzueignen. Darauf aber treibt die Eltern schon der sinnliche Naturtrieb selbst hin, indem schon durch seine Gewalt in ihrer Sorge für die Kinder ihre Liebe zu diesen immer mehr als eine uneigennützig aufopfernde erstarkt.

Anm. In dem Obigen ist die verschiedene Art begründet, wie Vater und Mutter die Kinder der verschiedenen Geschlechter lieben. Fichte's (Sittenl., S. 434,) Behauptung: „Die

Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist nur eine *mittelbare* Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter."

§. 306. Wenn in der geschlechtlichen Verbindung vonvornherein der sinnliche Geschlechtstrieb und die persönliche Geschlechtsliebe in völligem Gleichgewicht stehen, so erlischt doch in der Ehe selbst und mittelst derselben jener immer mehr, und es steigert sich dagegen diese immer höher, je inniger die persönliche Gemeinschaft sich vollzieht. Die persönliche Geschlechtsliebe selbst aber erweitert ihren an sich engen Gesichtskreis immer mehr, indem sie immer vollständiger mit der elterlichen Liebe zusammenschmilzt, und entfaltet hiermit ihren eignen Begriff als Liebe immer wahrhafter. So ist die Ehe unmittelbar eine weiter fortgeführte Ethisirung der Geschlechtsgemeinschaft.

§. 307. Indem nun der sich rückhaltslos hingebenden Liebe der Eltern zu den Kindern aufseiten dieser ihre von Pietät durchdrungene Gegenliebe entspricht, und die Kinder in ihrem Verhältniß zu einander als Geschwister vermöge der spezifischen Zusammengehörigkeit ihres sinnlich psychischen Lebens und ihrer Individualität oder vermöge der Einheit des Familiencharacters unmittelbar zu liebevoller Gemeinschaft verschlungen sind: so ist die Familie die Schule, in der sich die Grundelemente der Tugend oder der normalen sittlichen Gesinnung und Fertigkeit ursprünglich ansetzen und consolidiren. Ja, da nur in ihr die Erziehung möglich (s. oben §. 191.), diese aber die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen Entwickelung ist (s. ebendas.): so ist sie die schlechthin nothwendige Grundlage aller normalen sittlichen Entwickelung und aller normalen Sittlichkeit überhaupt.

Anm. Auch das christliche Leben hat in seiner geschichtlichen Entwickelung mit dem Familienleben angefangen, wie das menschliche Leben überhaupt geschichtlich damit angefangen hat und bei jedem Einzelnen noch immer damit anfängt.

§. 308. Da in der Familie die übrigen besondren sittlichen Gemeinschaften wesentlich schon latitiren, so gehört zur Normalität jener wesentlich mit, daß sie nicht in sich selbst verschlossen bleibt, sondern sich bestimmt und bewußtvoll in diese entfaltet.

§. 309. Die Forderung der *absoluten* Gemeinschaftlichkeit, welche für jede sittliche Sphäre gilt, und die wir auch bereits für die *einzelne* geschlechtliche Verbindung oder Ehe aufgestellt

haben, läßt sich über diese hinaus nicht ausdehnen, ohne den Begriff der Ehe selbst aufzuheben. Eine Gemeinschaftlichkeit des sexuellen Verhältnisses für die Gesammtheit der geschlechtsverschiedenen menschlichen Einzelwesen würde im directen Widerspruch mit dem Begriff der Ehe, als der Geschlechtsverbindung zweier sich gegenseitig (ausschließlich) aneignenden Individuen stehn (wie denn auch in ihm ausdrücklich die Forderung der unauflöslichen Monogamie mit liegt, §. 299. 300.), — und überdieß die Familie zur Unmöglichkeit machen.

Anm. Es deckt sich hier auf, wie die geschlechtliche Gemeinschaft strenge genommen nicht als selbständige besondre sittliche Sphäre den übrigen besondren Kreisen der sittlichen Gemeinschaft beizuordnen ist, sondern nur dasjenige sittliche Grundverhältniß bildet, an welchem diese alle ihre gemeinsame, sie nach unten hin, in ihrem materiellen Naturgrund, zusammenhaltende Wurzel haben. Die besondren sittlichen Sphären müssen daher allerdings in der geschlechtlichen Gemeinschaft fußen, und es gehört wesentlich zu ihrer Normalität, daß sie sich in vollständigem Zusammenhange mit derselben halten (§. 280.). In diesem Sinne ist die Ehe sammt der Familie das eigentliche sittliche Grundverhältniß.

§. 310. Wie bei der normalen sittlichen Entwickelung alle sittliche Verhältnisse überhaupt wesentlich zugleich religiöse sind, so ist auch die geschlechtliche Gemeinschaft schon als solche ein wesentlich religiöses Verhältniß, und die Ehe schon als solche eine wesentlich religiöse Institution. Und ebenso die Familie. Die Ehe ist daher wesentlich auch Gemeinschaft der Frömmigkeit, in welcher die geschlechtlich eigenthümlichen Modificationen derselben sich gegenseitig ergänzen. Die volle individuelle Frömmigkeit ist nur in der Ehe möglich. Und grade so ist auch die Familie wesentlich Gemeinschaft der Frömmigkeit und die ursprüngliche Schule dieser, außer welcher die rechte Erziehung zur Frömmigkeit und somit eine normale religiöse Entwickelung überhaupt gar nicht möglich ist (nach §. 191.).

Anm. In demselben Maaße, in welchem es Gesittung gab, ist auch zu allen Zeiten und überall die Ehe als eine zugleich religiöse Institution behandelt worden.

II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben.

§. 311. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Ahnens und des es concomitirenden Anschauens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, der Ahnungen und der Anschauungen, nämlich mittelst der gegenseitigen, und zwar individuell bestimmten, Darstellung derselben (§. 270.), d. i. mittelst des künstlerischen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen der Ahnungen, von der andern Seite angesehen der Anschauungen.

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Ahnens und des Anschauens selbst gibt es nicht, sondern nur mittelbar gibt es eine solche, nämlich mittelst der Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen.

§. 312. Da bei dem individuellen Erkennen die vermittelnde Potenz die Empfindung, resp. das Gefühl, ist (§. 216.), so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Empfindungen, resp. der Gefühle.

§. 313. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit der eignen Empfindung, resp. des eignen Gefühls, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß. Das individuelle Erkennen hat ja eben seinem Begriff als individuelles zufolge zu seinem Product eine einseitige und mithin auch eine getrübte Erkenntniß; zu ihrer vollen Wahrheit kann die Ahnung und Anschauung des Einzelnen also nur dadurch kommen, daß er sich dieselbe durch die Producte des individuellen Erkennens (die Ahnungen) aller übrigen ergänzt. Eben deshalb hat auch die gegenseitige Mittheilung der eignen Ahnungen und Anschauungen in jedem

der Mittheilenden zur unmittelbaren Folge eine Belebung und Steigerung seines eignen Ahnens und Anschauens; und erst indem Jeder seine eignen Ahnungen und Anschauungen Jedem mittheilt, erreicht in Jedem der Proceß seines eignen individuellen Erkennens das volle Maaß seiner Intensität. Daher ist das Ahnen und Anschauen ein sittlich normales nur als gemeinsames, und je mehr es Gemeinschaft hält, desto höher steht es sittlich.

Anm. 1. Die Empfindung des Einzelnen ist zu matt, um mit ihr die ganze Welt in seiner individuellen Weise erkennen, d. h. ahnen und anschauen zu können. Und doch kann man auf schlechthin richtige Weise das Einzelne schlechterdings nur aus dem Ganzen ahnend und anschauend verstehen.

Anm. 2. Die eigenthümliche Wirkung der Kunst auf den für sie empfänglichen ist die Belebung und Schärfung des Gefühls. Je gefühlvoller einer ist, desto mehr liebt er das Kunstleben. Das gleiche gilt auch in Ansehung der Phantasie.

§. 314. Die Möglichkeit der Darstellung der Ahnungen und Anschauungen beruht auf dem Vorhandensein eines individuellen Darstellungsmittels, und zwar darauf, daß ein solches schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben ist, nämlich in der Tonsprache und der Gebehrde. In ihnen stellt sich die Ahnung und Anschauung als in einem Bilde dar, d. h. in einem das bezeichnete Object in der eigenthümlichen Färbung, die es durch das Gefühl des Bezeichnenden empfängt, abspiegelnden Zeichen. Dieses Uebergehn der Ahnung in das darstellende Zeichen ist schon natürlich in ihrem Wesen selbst angelegt. Das Ahnen ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Anschauen (§. 223.), vermöge der Phantasie, und sein Product, die Ahnung, wesentlich zugleich Anschauung; eben diese Anschauung aber bildet sich dann unwillkürlich die sinnliche Natur des ahnenden und anschauenden Individuums zum Organ an, durch welches sie sich auch äußerlich, also für das Selbstbewußtsein Andrer (für Andre erkennbar) darstellt, in Ton und Gebehrde, und zwar in diesen beiden in ihrer gegenseitigen Durchdringung und unauflöslichen Einheit. Denn auch der Ton ist schon eine, nur noch innerlich bleibende Gebehrde, und jede Gebehrde ist unvollständig ohne den sie begleitenden Ton. Ahnung und Gebehrde (diese im weitesten Sinne des Worts, so daß auch der Ton miteingeschlossen ist,) gehören daher wesentlich zusammen,

so sehr, daß keine Ahnung wahrhaft fertig ist, bevor sie nicht Gebehrde geworden ist*). Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang beider aber hat seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen. Der Gemeinbesitz der Gebehrde ist ein sittlich normaler nur wiefern der Einzelne mittelst derselben Ahnungen und Anschauungen beides an Andre mittheilt und von ihnen empfängt.

Anm. 1. Der Ton ist hier überall nicht als articulirter zu verstehen, sondern als Gesang (im weitesten Sinne des Worts), und die Gebehrde nicht als mittelbares Zeichen des Selbstbewußtseins, sondern als unmittelbares.

Anm. 2. Das Gefühl reflectirt unmittelbar und unwillkührlich das Object, durch welches es erregt wird, nach innen hinein als Anschauung, d. i. als Phantasiebild, und wenigstens seine Erregtheit und die nähere Bestimmtheit derselben auch wieder nach aussenhin durch den Ton und die Gebehrde. Der Ton ist zwar noch ein dem darstellenden Individuum selbst innerliches; andrerseits aber ist er doch auch schon einem Aeußeren eingebildet, nämlich dem universellsten Aeußeren, der Luft. Vgl. Schleiermacher, Gesch. der Philosoph., S. 52. 57.

Anm. 3. Auch das Bild ist ein Zeichen, aber kein bloßes Zeichen. Es ist ein Zeichen, das zugleich eine Gefühlsstimmung ausdrückt und erregt. (Nach Schleiermacher, Aesthetik, S. 400, ist das Bild „die Objectivität des Einzelnen.") Es ist so wesentlich ein Symbol. Im weiteren Sinne des Worts sind auch Ton und Gebehrde Symbol.

Anm. 4. Das wesentliche Verhältniß zwischen Gebehrde und Ton zeigt sich auch in der durchgängigen Zusammengehörigkeit von Tanz und Gesang.

Anm. 5. Die Ahnung ist nicht fertig ohne die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts), grade ebenso wie kein Gedanke fertig und reif ist, bevor er Wort geworden.

§. 315. Die Darstellung der Ahnung und der Anschauung mittelst des andeutenden Bildes oder des Symbols im weitesten Sinne des Worts ist das Kunstwerk. Als Darstellung mittelst

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 153 f.

des schon unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, den Ton ausdrücklich mit eingeschlossen, ist es das unmittelbare Kunstwerk. Aber dieses ursprüngliche individuelle Darstellungsmittel reicht für sich allein nicht weit genug, um, wie die sittliche Forderung ist, eine allgemeine Gemeinschaft des individuellen Erkennens zu realisiren. Denn mit der Gebehrde allein kann unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, wenigstens vor der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Geschlechts, also während des Verlaufs der sittlichen Entwickelung selbst. Allein das individuelle Erkennen ist auch gar nicht beschränkt auf die Gebehrde als Darstellungsmittel. Wie die Gebehrde selbst nur das Product des das individuelle Erkennen unmittelbar concomitirenden Bildens in seiner Richtung auf die in dem Individuum selbst mit der Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur ist, um diese der Ahnung und Anschauung als Darstellungsmittel anzubilden: so greift dieselbe bildende Function auch über die eigne materielle Natur des Individuums hinaus in die äußere materielle Natur hinüber, und bildet auch sie der Ahnung und Anschauung als andeutendes Darstellungsmittel an. So entsteht eine neue Gattung von Kunstwerken, nämlich von solchen, die nicht, wie die Gebehrde, dem Individuum selbst anhaften, sondern für dieses äußere, eben deshalb aber auch, was den von ihnen zu leistenden Dienst der Vermittelung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens angeht, nicht in die engen Grenzen seiner eignen räumlichen Gegenwart eingeschränkt sind. Diese neue Gattung ist die der eigentlich sogenannten Kunstwerke oder der mittelbaren. Ihr Begriff ist der des Symbols im engeren Sinne des Worts. Dieses Symbol ist nur die in die äußere materielle Natur hinein verlängerte menschliche Gebehrde. Erst mittelst dieser zweierlei Arten von Kunstwerken ist eine vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Aller für einander möglich.

Anm. 1. Die Kunst verhält sich zum individuellen Erkennen genau ebenso wie zum universellen die Wissenschaft. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 290. Das Symbol im engeren Sinne (das mittelbare Kunstwerk) correspondirt innerhalb unsrer Sphäre, als das allgemeine Communicationsmittel, genau der Schrift auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Lebens.

Anm. 2. Die eigentliche Tendenz bei dem künstlerischen Bilden ist nie die rein objective Darstellung, sondern die Darstellung des Objects in der subjectiv reflectirten Gestalt, in welcher es sich in dem Selbstbewußtsein des Darstellenden eigenthümlich wiederspiegelt, zugleich mit dem Sich abspiegeln der erkennenden Individualität in ihm. Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 247. Die Kunst ist nie bloße Nachahmung der Natur.

§. 316. Indem sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens so spezifisch durch die Kunst vermittelt, ist sie wesentlich die künstlerische Gemeinschaft oder das Kunstleben.

§. 317. Der spezifische Character der Gegenstände des künstlerischen Verkehrs, d. h. der Kunstdarstellungen ist wie der der Objecte dieser, der Ahnungen und Anschauungen (s. §. 232.), die Schönheit.

§. 318. Da der künstlerische Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen für einander besteht: so ist er durch das individuell bestimmte Einbildungsvermögen, die Phantasie (das künstlerische Vermögen), vermittelt.

§. 319. Nach Maaßgabe der Verschiedenheit des äußeren materiellen Stoffs, in welchem die Ahnung und Anschauung sich symbolisch darstellt, theilt sich die mittelbare Kunst in eine Mehrheit von Künsten.*) Denn von der flüchtigen Luft an bis zum harten, scheinbar unbelebbaren Stein weis sie sich mehr und mehr jedes materiellen natürlichen Stoffs, ihn beseelend, als eines Darstellungsmittels zu bemeistern. Je mehr dieß natürliche Element ein relativ immaterielles ist, desto geeigneter ist es, um zum Symbol umgeformt zu werden. Die Wahl des Elements ist aber dabei nichts zufälliges, sondern sie motivirt sich jedesmal durch die besondre Beschaffenheit des individuellen Erkennens, welches seine Producte in Symbolen darstellen will.

---

*) Dieß fällt ganz zusammen mit dem Satze Schleiermachers: „Die Kunst in ihrer Wirklichkeit theilt sich nach der Art, wie sie Erscheinung werden kann.“ Aesthetik, S. 155.

Auch die Gebehrde und der Ton selbst, diese natürlichen und unmittelbaren Darstellungsmittel, können zu mittelbaren oder symbolischen (im engeren Sinne des Worts) verarbeitet werden, und das Element abgeben für die Bildung von Symbolen. Wird die Gebehrde so verwendet, so entsteht die eigentliche Mimik, geschieht es mit dem Ton, so entsteht die Musik. Gleicherweise läßt sich auch die (articulirte) Sprache,*) das natürliche und unmittelbare universelle Darstellungsmittel (§. 270.), auf dieselbe Art behandeln, und dann ergibt sich die Poesie. Es wird hierbei der Sprache der eigenthümliche Character des primitiven individuellen Darstellungsmittels, namentlich wie es der Ton ist, aufgeprägt. So entsteht das Metrum. Die metrische Rede ist die Lautsprache unter der Potenz des Tons.**) Eben deshalb aber ist das Metrum der Poesie wesentlich.

§. 320. Alle symbolisirenden oder mittelbaren Künste sind nur Verlängerungen der unmittelbaren durch Gebehrde und Ton darstellenden Kunst. Alle Symbole (im engeren Sinne) sind nur Abprägungen der Gebehrde und des Tones in verschiedenen der äußeren materiellen Natur angehörigen Stoffen, — was schon darin zutage liegt, daß die wesentlichen Grundelemente jeder mittelbaren Kunstdarstellung Gestalt, und zwar als belebte, bewegte, (d. h. die Gebehrde) und Harmonie (d. h. der Ton) sind, und zwar je vollkommner dieselbe ist in desto durchgreifenderer gegenseitiger Durchdringung und desto unauflöslicherer Einheit. Alle mittelbaren Künste sind beides, gestaltende und tönende; nur stellt sich bei den einzelnen das Verhältniß dieser beiden Grundelemente in verschiedener Weise. Die überwiegend gestaltenden Künste sind die Mimik (die in ihrer höheren Gestaltung nicht stumm bleibt, sondern in Gesang oder Wort ausbricht,), die Malerei, die Sculptur und die Architectur

*) Die Sprache rein als solche verfirt immer in dem fließenden Gegensatz des Allgemeinen und des Besondren, sie gibt immer nur das Allgemeine, und kann nie ein vollkommen einzelnes bestimmtes geben, nie ein vollkommenes Bild der concreten Objecte. Dieß kann die Sprache nur kraft der Poesie. S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 638—644.

**) Vgl. Vorländer, a. a. O., S. 325.

(mit Einschluß der Gartenbaukunst*)), — die überwiegend tönenden Musik und Poesie. Das Gleichgewicht beider Elemente wird am nächsten erreicht einerseits in der Malerei (in welcher der Ton sich im Elemente des Lichts realisirt,), in der aber doch immer noch die Gestalt (die Gebehrde) vorherrscht, — andrerseits in der Poesie, in der aber doch immer noch die Harmonie (der Ton) vorherrscht: weshalb denn auch diese beiden Künste die vollkommensten unter den mittelbaren, unter sich aber völlig gleich zu ordnen sind.

Anm. Aus dem Obigen motivirt sich die bekannte Eintheilung der Künste in die bildenden und die redenden. An den Grundgedanken unsrer Eintheilung findet sich ein frappanter Anklang bei Kant, Krit. d. Urtheilskraft (B. 7 d. S. W.), S. 183 ff, ungeachtet er eine ganz andre Ableitung der einzelnen schönen Künste gibt.

§. 321. Dieser Mehrheit der mittelbaren Künste ungeachtet ist die Kunst doch an sich wesentlich Eine. Denn ihre Vielheit rührt eben nur aus der Unzulänglichkeit jeder einzelnen für sich allein zur Lösung der künstlerischen Aufgabe her, so daß jede einzelne Kunst nur in ihrem Zusammensein und lebendigen Zusammenhange mit allen übrigen und in ihrem Sich durch sie ergänzen ihrem eignen Begriff zu entsprechen vermag. Daher ist die Entwickelung der Kunst wesentlich einerseits ein Sich verzweigen in eine immer größere Vielheit von besondren Künsten, und andrerseits eben hiermit zugleich ein immer vollständigeres Sich hervorbilden der lebendigen Einheit in dieser Vielheit vermöge ihrer Organisation. Eben dadurch, daß alle besondren Künste durch ihr organisches Zusammengehen schlechthin in einander eingehen, vollenden sie sich auch erst jede in sich selbst schlechthin. Die Entwickelung des Kunstlebens muß auch selbst einen organischen Ansatzpunkt für diese Vereinigung der Künste absetzen. Dieser ist die Schaubühne. Sie, in ihrem weitesten Begriffe gefaßt, bildet den organischen Mittelpunkt des gesammten Kunstlebens.

---

*) S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 129. 174 f. vgl. S. 480 f. Kant (Krit. d. Urtheilskr., S. 186 f.) rechnet die „Lustgärtnerei" mit unter die Malerei.

§. 322. Die Aufgabe für das Kunstleben ist, daß eine Masse künstlerischer Productionen zustande komme, ein Kunstschatz, aus welchem Jeder, sein Gefühl und seine Phantasie an ihm entwickelnd und bildend, seine Ahnungen und Anschauungen empfängt, und in welchem er auch wieder die Darstellungen derselben niederlegt, eine objective Kunstwelt, die sittliches Gemeingut ist, — und daß dieser Kunstschatz allmälig zur Totalität der künstlerischen Productionen werde, so daß in ihm die reine, wahre künstlerische Darstellung jeder Ahnung und Anschauung jedes Einzelnen enthalten ist. In diesem vollendeten Kunstschatz ist dann auch die Vielheit der besondren Künste wieder schlechthin in die Einheit zusammengegangen, und daher liegt es in seiner Natur, sich an die Schaubühne anzulehnen.

Anm. Diesem Kunstschatz entspricht im wissenschaftlichen Leben die wissenschaftliche Literatur.

§. 323. Mit der Vollendung eines solchen Allen gemeinsamen Kunstschatzes ist zugleich die absolute Allgemeinheit der künstlerischen Gemeinschaft, welche schlechterdings sittliche Forderung ist, realisirt. Denn in dem vollendeten gemeinsamen Kunstschatz ist einerseits die vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen aller Einzelnen gegeben, und andrerseits die vollständige Verständlichkeit dieser Darstellung für alle Einzelnen, indem sich dann in Jedem Gefühl und Phantasie, also die Fähigkeit fremde Kunstdarstellungen zu verstehen, an der Totalität der Kunstdarstellungen, mithin in schlechthin allseitiger Weise entwickeln und bilden.

§. 324. Zur Erzielung dieses Kunstschatzes sollen Alle mitwirken, Jeder an seinem bestimmt gemessenen besondren Theil. Jeder soll Künstler sein. Alles individuelle Erkennen ist nur insofern sittlich normal als es sein Product nicht für sich abschließt, sondern es der Gemeinschaft eröffnet, d. h. als es in ein künstlerisches Bilden übergeht, und eine für andre verständliche Kunstproduction absetzt. Keine Ahnung und Anschauung darf ohne künstlerische Darstellung sein*). Ja Jeder ist sogar naturnothwendig Künstler, nämlich in dem Material seines materiellen Naturorganismus, also durch die Production unmittelbarer

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 256.

Kunstwerke. Dieß ist die Jedem gesetzte künstlerische Aufgabe, zunächst seinen psychischen und mittelst dieses dann auch seinen somatischen materiellen Naturorganismus zum Darstellungsmittel seines individuell bestimmten Erkennens (und Selbstbewußtseins), seiner Ahnungen und Anschauungen, d. h. zur Schönheit, auszubilden, den eignen materiellen beseelten Leib zu einem mimischen Kunstwerk zu potenziren, so daß er in seiner Schönheit die Schönheit des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit überhaupt wiederspiegle. Realisirt aber wird diese Aufgabe mittelst zahlloser unwillkürlicher bildender Functionen, welche sich, vom Impuls des Gefühls ausgehend, durch die Vermittelung der Phantasie auf den Naturorganismus richten, und in welchen allen die Persönlichkeit sich als plastische Künstlerin verhält*). Je kräftiger das Gefühl und die Phantasie in dem Individuum sind, in desto durchgreifenderer Weise vollzieht sich dieser plastische Proceß.

Anm. Hierin liegt die Basis der Physiognomik. Auch erklärt sich daraus die auffallende Wirkung namentlich der Affecte auf die physiognomische Bildung des (materiellen) Leibes.

§. 325. Hat die sittliche Entwickelung, nämlich als normale, wirklich ihr Ziel erreicht, und ist mithin der Naturorganismus in vollendeter Weise vergeistigt: so ist mit der Lösung dieser künstlerischen Aufgabe die künstlerische Aufgabe des menschlichen Individuums überhaupt erschöpft. Sein geistiger beseelter Leib in seiner absoluten Agilität ist die vollständige und unmittelbare Darstellung der Erzeugnisse seines individuellen Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, das schlechthin vollendete individuelle Kunstwerk. Die Menschheit am Abschluß ihrer sittlichen Entwickelung oder in ihrer sittlichen Vollendung gedacht, fallen alle bloß mittelbaren Kunstwerke wieder hinweg mit der Materie selbst, aus deren Elemente sie geformt sind, zugleich mit dem nun nicht länger bestehenden Bedürfnisse derselben. Die mittelbare Kunst ist also nur ein transitorisches Annexum der unmittelbaren oder eigentlichen.

Anm. 1. Ganz auf dieselbige Weise, wie zur unmittelbaren Kunst die mittelbare, verhält sich zur Sprache die Schrift.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 254.

Anm. 2. Die Seligen (oder die Engel) lesen ihre Gefühlszustände einander unmittelbar im Angesicht. Daß auch im Zustande der vollendeten Vergeistigung des Menschen die Ausübung der unmittelbaren Kunst nicht wegfällt, das ist durch die Vorstellung ausgedrückt, daß die Seligen auch singen, wie sie sprechen.

§. 326. Aber bis zu diesem Schlußpunkt der sittlichen Entwickelung hin, also für die ganze Dauer ihres Verlaufs reicht die Gesammtmasse dieser unmittelbaren Kunstwerke für sich allein nicht aus zur Vollziehung der Gemeinschaft des Kunstlebens (§. 315.). Zu ihrer Ergänzung bedarf es unterdessen des Hinzutritts von mittelbaren Kunstwerken oder von Symbolen (im engeren Sinne des Worts). Zur Production dieser aber sind der Natur der Sache nach nicht Alle fähig, sondern nur diejenigen, in welchen zugleich einerseits die individuell erkennende Function, das Gefühl, in hervorstechender Lebendigkeit steht, und andrerseits die sie begleitende individuell bildende Function, also die Phantasie, in solchem Maaße kräftig ist, daß sie über den Bereich der unmittelbaren Kunstdarstellungen hinaus auch in die äußere materielle Natur künstlerisch schaffend hineingreift. Hieraus nun ergibt sich innerhalb unsrer Sphäre, ungeachtet im weiteren Sinne des Worts Jeder Künstler sein soll, doch ein Gegensatz von im engeren Sinne des Worts oder eigentlich so zu nennenden Künstlern und Kunstlaien. Kunstlaie ist Jeder, der nur unmittelbare Kunstwerke producirt, Künstler Jeder, der auch mittelbare Kunstwerke oder Symbole (im engeren Sinne) hervorbringt, und aus der eben durch diese Production sich vollziehenden Vermittelung der künstlerischen Gemeinschaft im Großen seinen besondren Beruf macht. Uebrigens wird dieser Gegensatz, da die Kunst je länger desto mehrerer Elemente der äußeren materiellen Natur sich bemächtigt, mithin die Leichtigkeit des mittelbar künstlerischen Producirens immer mehr zunimmt, vermöge der sittlichen Entwickelung selbst je länger desto mehr ein fliessender.

Anm. Die rechten Künstler (im engeren Sinne) müssen uns anderen Menschen von stumpferen Empfindungswerkzeugen die Dinge vorempfinden, damit wir sie recht empfinden. Der Künstler empfindet gleichsam mit bewaffnetem Gefühle.

Was ſich im Kunſtwerk darſtellt, iſt ein individuell beſtimmtes (ein ſubjectives) Bewußtſein des Objects; aber nicht das erſte beſte; ſondern es muß ein ſo beſchaffenes ſein, daß ſich grade in ſeiner individuellen oder ſubjectiven Auffaſſung der Objecte eben das objective oder identiſche (univerſelle) Bild derſelben auf eigenthümthümlich reine und ſcharfe Weiſe abſpiegelt. Die Vorausſetzungen eines Kunſtwerks ſind alſo einmal, daß das Gefühl des Künſtlers eine eigenthümliche Energie beſitzt, in die objective Natur, in das identiſche Weſen ſeines Gegenſtandes einzudringen *), und fürsandere daß dem Künſtler das Vermögen beiwohnt, dieſe individuelle oder gefühlsmäßige Erkenntniß, d. h. dieſe ſeine Ahnung und Anſchauung des Gegenſtandes auch auf eine eigenthümlich reine und evidente Weiſe im Symbol für das Gefühl Andrer zur Darſtellung zu bringen. Erſt die Vereinigung von dieſen beiden macht den wirklichen Künſtler, der eben deshalb auch nicht ohne Bildung zuſtande kommen kann, die vorzugsweiſe (doch keineswegs ausſchließlich) nach der letzteren Seite hin ihr Werk zu treiben hat. Daher erklärt es ſich, weshalb ſo viele fälſchlich ſich ſelbſt für Künſtler halten. Sie beſitzen eins der beiden Elemente, die zuſammen den Künſtler machen, aber nur eins, — am gewöhnlichſten das erſtere für ſich allein, viel Gefühl und wenig Phantaſie. Sehr treffend ſpricht ſich Schiller (bei Guſtav Schwab, Schillers Leben, Buch III, S. 675) hierüber aus, mit ſpecieller Beziehung auf den Dichter: „Jeden, der imſtande iſt, ſeinen Empfindungszuſtand in ein Object zu legen, ſo daß dieſes Object mich nöthigt, in jenen Empfindungszuſtand überzugehn, folglich lebendig auf mich wirkt, heiße ich einen Poeten, einen Macher. Aber nicht jeder Poet iſt darum dem Grade nach ein vortrefflicher. Der Grad ſeiner Vollkommenheit beruht auf dem Reichthum, dem Gehalt, den er in ſich hat und folglich außer ſich darſtellt, und auf dem Grad der Nothwendigkeit, die ſein Werk ausübt. Je ſubjectiver ſein Empfinden iſt, deſto zufälliger iſt es;

*) Vgl. Hegel, Philoſ. Propädeutik, S. 187.

die objective Kraft beruht auf dem Ideellen" u. s. w. Bezeichnend ist auch was derselbe Dichter (ebendas. S. 604,) von dem Hergang bei seinem eignen dichterischen Produciren, namentlich dem dramatischen, erzählt. „Bei mir," schreibt er, „ist die Empfindung anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemüthsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee."

§. 327. Die Theilung der Arbeit unter den Künstlern im engeren Sinne bedarf keiner besonderen Regulirung. Da sie durch die individuellen Differenzen schon von Natur bestimmt angelegt ist, so macht sie sich von selbst. Da in dem weiblichen Geschlecht im Vergleich mit dem männlichen die Macht der Persönlichkeit eine geringere ist, mithin ihm ein geringeres Vermögen zur Bemeisterung der äußeren materiellen Natur beiwohnt: so ist dasselbe überwiegend nur auf unmittelbare Kunstproductionen gewiesen. Sofern die Frauen sich mit den mittelbaren Künsten zu befassen haben, sind es daher vorzugsweise diejenigen, welche nur die Umarbeitungen der unmittelbaren Kunst in die mittelbare sind, die Mimik und die Musik, diese letztere namentlich in ihrer primitiven Form als Vocalmusik.

Anm. Das Weib hat mehr Gefühl als der Mann, aber weniger Phantasie. Deshalb taugt es minder zur künstlerischen Production, die unmittelbare Kunst ausgenommen. Es kann mehr nur die Stärke seines Gefühls zur Darstellung bringen als den eigenthümlichen Gehalt (die eigenthümlich bestimmte Lust oder Unlust) desselben.

§. 328. Da die primitive Grundlage aller in's Große gehenden individuellen Gemeinschaften die Gemeinsamkeit des Volksthums bildet, so sind auch die angegebenermaßen entstehenden gemeinsamen Kunstschätze ursprünglich nationale und volksthümlich abgeschlossene, mithin auch für einander gegenseitig verschlossen. Allein in demselben Maaße, in welchem sich vermöge der sittlichen Entwicklung selbst die Gemeinschaft der verschiedenen Nationalitäten immer vollständiger vollzieht, schließen sich auch die verschiedenen nationalen Kunstwelten immer mehr für einander auf, und mit der Vollendung der Entwickelung der mittelbaren Kunst bilden sie alle zu-

sammen ein einheitliches organisches Ganzes, und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 329. Die Möglichkeit der künstlerischen Gemeinschaft beruht ganz im Allgemeinen auf dem Vorhandensein natürlicher spezifischer individueller Zuneigungen (§. 271.), namentlich unter der näheren Bestimmtheit des Vorherrschens der Empfindung, also spezifisch wahlverwandter natürlicher Stimmungen (§. 166.).

§. 330. Als Gemeinschaft des individuellen Erkennens setzt die künstlerische Gemeinschaft auf der einen Seite eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die Differenzen des individuellen Erkennens erst bestimmt und als bedeutungsvoll hervortreten. Auf der andern Seite aber hat sie als Gemeinschaft des individuellen Erkennens eine bestimmte und spezifische Verwandtschaft und gegenseitige Anziehung der Ahnungen und Anschauungen zu ihrer Bedingung, wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen, bevorab als Stimmungen äußert. Ohne eine solche bestimmte Homogeneität der beiderseitigen Ahnungen und Anschauungen wäre die Anknüpfung des künstlerischen Verkehrs ganz unmöglich. Sie begründet das Aufschließen der eigenthümlichen Kunstgebiete der Einzelnen für einander. Am intensivsten ist sie einerseits im Familienkreise, andrerseits unter den Freunden gegeben, weshalb es auch in beiden Verhältnissen nur eines Minimums von Darstellung bedarf zur Vermittelung der Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen, und schon die unmittelbaren Kunstdarstellungen für sich allein dazu hinreichen. Am meisten tritt sie dagegen zurück und am schwierigsten ist mithin auch die künstlerische Gemeinschaft zu realisiren unter Solchen, zwischen denen bedeutende und als spezifisch heraustretende Differenzen in Ansehung ihrer natürlichen Organisation und der ihnen zu Gebote stehenden Darstellungsmittel stattfinden, und denen eine größere Masse von gemeinsamen elementarischen Naturanschauungen abgeht *), so daß sich in ihnen Gefühl und Phantasie unter spezifisch abweichendem Character ausbilden.

Anm. Schwierigkeit der Kunstgemeinschaft zwischen dem Occidentalen und dem Orientalen, dem Nordländer und dem Südländer.

---

*) Schleiermacher, Syst. der Sittenl., S. 256.

§. 331. Ganz allgemein ausgedrückt besteht jene spezifische Aehnlichkeit der Ahnungen und Anschauungen in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Gefühls und der Phantasie, d. h. in einem gemeinsamen Kunstcharacter. Er gibt das allgemeine Substrat der differenten Weisen der Kunstdarstellungen der Einzelnen ab. Vermöge der sittlichen Entwickelung bildet er sich unwillkürlich in immer weiteren Kreisen aus. Einmal nämlich sind auch in der individuell erkennenden Function bereits vonvornherein in dem Umfange der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maaß der individuellen Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maaß derselben zwischen den Andern als Aehnlichkeit erscheint. Fürsandre bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, die sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit in der Differenz relative Identitäten. Schon mit dem Volkscharacter ist demnach ein bestimmtes Analogon des Kunstcharacters gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Erkennens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn für das fremde individuelle Erkennen oder für die fremden Ahnungen und Anschauungen ab, theils auch, da das individuelle Erkennen sich nur im Ineinandersein mit dem universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt, (wie auch umgekehrt,) eine relative Aehnlichkeit des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Daher entstehen in den besondren Kreisen der Gemeinschaft des universellen Erkennens, in den besondren wissenschaftlichen Berufskreisen oder Facultäten (s. unten §. 358.) unwillkürlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Der Facultätscharacter ist so zugleich Kunstcharacter (was natürlich in seiner Strenge nur von den unmittelbaren Kunstdarstellungen gilt,), und seine Gemeinsamkeit das Maaß des Umfangs der Kunstgemeinschaft. Allein auf seinen höheren Entwickelungsstufen durchbricht das Kunstleben auch diese Schranke der Gemeinschaft immer mehr. Auf ihnen erfordert der Kunstverkehr keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Erkennens und der Ahnungen und Anschauungen als die, welche mit der Aehnlichkeit der Bildung

überhaupt gegeben ist. Ist diese Bildung vollendet, d. h. scheint auch in allen Ahnungen und Anschauungen das Universell menschliche schlechthin klar hindurch durch das Individuell differente, so tritt sie schlechthin an die Stelle des bestimmten Kunstcharacters als Bedingung der Kunstgemeinschaft. Der schlechthin allgemeingültige und höchste Kunstcharacter ist der gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen künstlerischen Gemeinschaft gegeben. Denn auf dieser Stufe wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus erfordert zur Kunstgemeinschaft als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Productionen des individuellen Erkennens und ihre Darstellungen begründet schon hinreichend das Verständniß derselben unter Allen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

Anm. 1. Dem Kunstcharacter entspricht innerhalb des geselligen Lebens die geſellige Sitte.

Anm. 2. Characteristische Differenzen der Ahnungs- (Gefühls-) und Anschauungsweise in den verschiedenen Facultäten, sowie auch der Gebehrdung im weitesten Sinne des Worts.

§. 332. Das bestimmte Verhältniß, welches in der Kunstdarstellung zwischen dem Kunstcharacter als allgemeinem Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen Darstellungsweise des Darstellenden hervortritt, das bestimmte Maaß des Gebundenseins dieser durch jenen und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden ist es, worauf der Styl*) beruht. Diesem seinem Begriff zufolge ist er als falscher Styl in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der ungebundene (zügellose) Styl. Der sittlich normale, d. h. der gute Styl involvirt auf der einen Seite die wirkliche Angemessenheit des geltenden Kunstcharacters zu dem Wesen des darzustellenden Objects und auf der andern Seite die völlig freie Bewegung des individuellen Gefühls- und Phantasiecharacters innerhalb dieses allgemeinen Typus des Kunstcharacters. Er ist also auf jeder bestimmten Stufe der sittlichen Entwickelung die möglichste künstlerische Freiheit des Einzelnen unter der Potenz des jedesmal möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine

*) Vgl. auch Hegel, Aesthetik, I, S. 378 f.

Ausdruck der jedesmaligen sittlichen Entwickelungsstufe, namentlich der jedesmaligen Entwickelungsstufe der Kunst, ohne nachläßiges Sinken und affectirtes Steigen. Eben als solcher ist er dann auch wesentlich zugleich der wahrhaft freie Styl. Der vollendete gute Styl ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus des individuellen Erkennens der schlechthin sachgemäße ist, und andrerseits dieser herrschende Kunstcharacter und die individuelle Eigenthümlichkeit des Gefühls- und Phantasiecharacters (der Ahnungen und Anschauungen) jedes Künstlers schlechthin in einander aufgehn, so daß einerseits für diese jener der spezifische Schlüssel ist, und andrerseits jener seine concrete Erfüllung auf spezifische Weise in der Gesammtheit dieser individuellen Eigenthümlichkeiten findet. Dann coincidiren der Kunstcharacter und die individuelle künstlerische Bildung schlechthin; diese geht in ihrer Entfaltung in jenem schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nur denkbar unter der Voraussetzung der wirklichen Sachgemäßheit des Kunstcharacters, d. h. seiner vollendeten Gebildetheit (§. 137.). Er tritt ein sobald die sittliche Bildung als solche vollendet ist, und die Kunstgemeinschaft zu ihrer Basis nur noch die sittliche Bildung überhaupt hat. Dieser Stand der Dinge kann daher erst die Frucht der Vollendung der Entwickelung des Kunstlebens und der sittlichen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. 1. Dem Styl entspricht innerhalb des geselligen Lebens der Ton.

Anm. 2. Tritt eine wirkliche und kräftige künstlerische individuelle Eigenthümlichkeit lediglich auf ihren eignen Füßen auf, ohne sich in ihren Productionen durch einen objectiven Grundtypus, durch irgend einen Kunstcharacter, bestimmen und reguliren zu lassen, so ist dieß das Barocke.

§. 333. Ist der allgemeine Typus, welcher die besondre künstlerische Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objectiver, d. h. in der Natur des Gegenstands selbst nothwendig begründeter, sondern ein nur willkürlich gemachter, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen künstlerischen Functionen, aber nicht durch ein wirklich Allgemeines, sondern nur durch eine conventionell für ein Allgemeines gehaltene Besonderheit: so ist dieß die Kunstmode. Fehlt dagegen eine markirte künstlerische Eigenthümlichkeit (des Gefühls und der Phantasie), und will sie durch

ein willkürlich gemachtes, etwa von Andern geborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist dieß die Kunstmanier. Die Kunstmode ist der nur versteckte ungebundene Styl. Je weniger es einen Kunstcharacter gibt, desto mehr Kunstmode gibt es, und umgekehrt. Die Kunstmanier ist der nur versteckte steife Styl. Je unbedeutender die künstlerische Eigenthümlichkeit ist, desto stärker tritt die Kunstmanier hervor. Auch die Kunstmanier ist immer wie arm so auch steif. Da beide, Kunstmode und Kunstmanier auf künstlerischer Impotenz — jene der Kunstgemeinschaft im Ganzen, diese des künstlerischen Individuums, — beruhen, und einerseits eine kräftige künstlerische Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten Kunsttypus unterwirft, und andrerseits ein wirklicher objectiver Kunstcharacter sich nur von einer wirklich lebenskräftigen künstlerischen Eigenthümlichkeit aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Kunst immer mit einander Hand in Hand.

Anm. Schon durch den zu ihrer Natur gehörigen beständigen Wechsel zeigt die Mode, daß sie ein Kind der Willkür ist.

§. 334. Dem Kunstleben eignet wesentlich, wie dem individuellen Erkennen selbst §. 233.), der Character, Vergnügen zu gewähren. Daher wird namentlich mit in ihm auf die Anstrengung die Erholung gefunden. Und zwar ist es näher, da das Vergnügen, welches die Kunst gewährt, auf der Seite der erkennenden Function liegt, vorzugsweise die Erholung auf die Anstrengung des universellen Erkennens, d. h. des Denkens, welche bei ihm geschöpft wird. Eine sittlich normale ist aber die Erholung nur dann, wenn sie eine Gemeinschaft pflegende ist; also auch die durch das individuelle Erkennen nur sofern sie nicht in einem sich isolirenden Ahnen und Anschauen besteht, sondern in einem mittelst der künstlerischen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Gemeinschaft pflegenden, kurz wenn sie in der Kunstgemeinschaft genossen wird.

§. 335. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Kunstlebens ist nach §. 288. bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen und die Gewährleistung derselben. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinen Ahnungen und Anschauungen, welche der Eine dem Andern eröffnet,

zugleich ihm selbst die Theilnahme an den Ahnungen und Anschauungen dieses Andern eröffne, und so beide ihre Ahnungen und Anschauungen dadurch bereichern, daß sie dieselben beide einander gemein machen. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der sittlichen Normalität des Kunstlebens ist die künstlerische Bildung der mit einander künstlerisch verkehrenden, und zwar als sich entsprechende. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß Jeder von ihnen theils dem Andern seine Ahnungen und Anschauungen künstlerisch darstellen, theils die künstlerische Darstellung der Ahnungen und Anschauungen des Andern in sich aufnehmen kann, wovon dann eben die unmittelbare Folge ist, daß sich die Ahnungen und Anschauungen beider, des Gebenden und des Empfangenden, an einander erschließen und erhöhen. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts andrem beruhen als auf der künstlerischen Bildung beider Theile, und zwar auf der Correspondenz ihres Maaßes bei beiden. Da das individuelle Erkennen einerseits (sofern es Ahnen ist) durch die Empfindung, resp. das Gefühl, andrerseits (sofern es Anschauen ist) durch die Phantasie vermittelt wird: so ist die künstlerische Bildung wesentlich einerseits Bildung der Empfindung oder vielmehr des Gefühls, d. i. Feinheit oder Zartheit des Gefühls, andrerseits Bildung der Phantasie, d. i. Beweglichkeit oder Entzündbarkeit derselben.

Anm. Wie unerläßlich die Forderung der Gewährleistung ist, um die es sich hier handelt, das leuchtet am unmittelbarsten ein in Ansehung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens wie es religiöses ist. Vgl. Mtth. 7, 6.

§. 336. Als religiöses ist das Kunstleben die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens oder Ahnens und Anschauens, d. h. des Andächtigseins und des Contemplirens mittelst der gegenseitigen Darstellung der religiösen Ahnungen und Anschauungen, d. h. der Andacht und der Gottesanschauung für einander durch die Kunst. Es ist also Gemeinschaft der Andacht und der Gottesanschauung. Bei normaler Entwickelung ist jedes Ahnen und Anschauen wesentlich zugleich Andächtigsein und Contempliren, und jede Ahnung und Anschauung wesentlich zugleich Andacht und Gottesanschauung, und so das Kunstleben wesentlich

ein schlechthin religiöses. In diesem Falle sind Gefühl und Phantasie durchgängig zugleich religiös bestimmt, und jedes Kunstwerk überhaupt ist dann wesentlich ein zugleich religiöses. In allen Kunstdarstellungen ist dann die Darstellung des individuellen Gottesbewußtseins, d. h. des religiösen Gefühls des Künstlers wesentlich und ausdrücklich mitgesetzt. Die religiöse Kunstgemeinschaft ist so wesentlich Gemeinschaft der Andacht. Da die das religiöse individuelle Erkennen vermittelnde Potenz das religiöse Gefühl ist, so ist das religiöse Kunstleben wesentlich Gemeinschaft des religiösen Gefühls, ein gegenseitiges Für einander aufschließen und offenbaren, eben damit aber unmittelbar zugleich auch erregen, beleben, erfrischen und schärfen des religiösen Gefühls. Auch als religiöses, also als Andächtigsein und Contempliren, ist das individuelle Erkennen wesentlich ein Mittel der Erholung, nämlich der religiösen, und zwar näher das religiöse Erholungsmittel auf die Anstrengung des religiösen universellen Erkennens, also des Theosophirens und des Weissagens. Eine normale ist auch diese Erholung nur sofern sie eine künstlerisch Gemeinschaft pflegende ist. Die absolute Allgemeinheit des Kunstlebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des individuellen Erkennens gegeben. In der Andacht und der Gottesanschauung begegnen sich die individuell verschiedenen Ahnungen und Anschauungen Aller unmittelbar, und verstehen sie sich gegenseitig unmittelbar. Das religiöse Gefühl ist der alle Differenzen der individuellen Gefühle zur Harmonie ausgleichende und verknüpfende Grundton, und mittelst der religiösen Phantasie lösen sich alle noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Phantasiewelten auf. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen allgemeinen religiösen Kunstgemeinschaft kann sich das Kunstleben allmälig auch nach seiner an sich sittlichen Seite zu vollständiger Allgemeinheit vollziehn.

Anm. Auch geschichtlich zeigt sich der Anfang eines gemeinsamen nazionalen Kunstlebens immer an den Kultus geknüpft. Ebenso geht auch die Vereinigung der vielen besondren Künste zu organischer Einheit immer vom Kultus aus, und zwar aus demselben Grunde.

III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben.

§. 337. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des Denkens und des es concomitirenden Vorstellens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, des Wissens und der Vorstellungen, nämlich mittelst der gegenseitigen, und zwar universell bestimmten, Darstellung derselben (§. 270.), d. i. mittelst des wissenschaftlichen Verkehrs. Sie ist also Gemeinschaft von der einen Seite angesehen des Wissens, von der andern Seite angesehen der Vorstellungen.

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Denkens und des Vorstellens selbst gibt es nicht. Die Gemeinschaft des Denkens existirt in concreto nicht anders denn als gegenseitige Mittheilung des Wissens.

§. 338. Da bei dem universellen Erkennen die vermittelnde Potenz der Sinn ist, und zwar als Verstandessinn (§. 217.), so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Sinne, näher des Verstandes.

§. 339. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit des eignen Sinnes, näher des eignen Verstandessinnes, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß.

Anm. Der Sinn, näher Verstandessinn, des Einzelnen ist zu beschränkt, um mit ihm für sich allein das Ganze der Welt wahrnehmen und denken zu können. Und doch gibt es ohne ein vollständiges Wahrnehmen und Denken

überhaupt kein wirkliches Wissen, da dieses seinem Begriff nach eben der Begriff ist, d. h. die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Bewußtseins. Diese Einheit kann nämlich als absolute schlechterdings nicht früher zustande kommen, bevor nicht ihre Elemente, d. i. die einzelnen Gedankenbestimmungen, vollständig gegeben sind. Es weis nichts wahrhaft wer nicht alles weis. Also nur indem die Sinne, näher die Verstandessinne, Aller sich gegenseitig ergänzen, ist die Aufgabe des universellen Erkennens lösbar.

§. 340. Die Möglichkeit der Darstellung des Wissens und der Vorstellungen beruht auf dem Vorhandensein eines universellen Darstellungsmittels, und zwar darauf, daß ein solches schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben ist, nämlich in der Sprache als Wortsprache. In ihr stellt sich der Gedanke und die Vorstellung als in einem durchaus universellen Zeichen dar. Ja in der Natur des Wissens selbst ist dieses sein Uebergehn in das darstellende Zeichen schon natürlich angelegt. Das Denken ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Vorstellen (§. 224.), vermöge des Vorstellungsvermögens, und sein Product das Wissen (die Wahrnehmung) wesentlich zugleich Vorstellung, ein universelles Abbild des Objects des Denkens (des Wahrnehmens), ein inneres Wort; eben dieses innere Wort aber bildet sich dann unwillkührlich die sinnliche Natur des denkenden und vorstellenden Individuums, nämlich seine Sprachwerkzeuge, zum Organ an, durch welches es sich auch äußerlich, also für das Selbstbewußtsein Andrer (für Andre erkennbar) darstellt, im äußeren Wort. Denken und Sprechen gehören daher wesentlich zusammen; dieses hängt jenem so wesentlich an, daß kein Gedanke wirklich fertig ist, bevor er nicht Wort geworden.*) Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang beider hat aber seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Gedanken und der Vorstellungen oder der Gemeinschaft des Wissens. Der Gemeinbesitz der Sprache ist ein sittlich normaler nur wiefern der Einzelne mittelst desselben Wissen mittheilt und empfängt;

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 132—134. 135. 147. 237. 238. 239.

und alles Denken ist deshalb ein sittlich normales nur wiefern es zugleich Einzeichnen in die Sprache ist*).

Anm. Die Sprache universalisirt schlechterdings Alles, was in ihr dargestellt wird. Michelet (Anthropol. u. Psychol., S. 333,) sagt: „Die Sprache ist so das Göttliche, das Einzelne, was man meint, als solches gar nicht ausdrücken zu können, sondern das sinnliche Diese unmittelbar in die Allgemeinheit umzukehren."

§. 341. Die Darstellung des Wissens (der Gedanken und Vorstellungen) mittelst der Wortsprache (der Sprache im engeren Sinne) ist die Wissenschaft. Da aber das Wissen wesentlich der Begriff ist, d. h. die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Selbstbewußtseins, es mithin eben nur vermöge seiner Vollständigkeit und Einheitlichkeit Wissen ist und sich als solches ausweist: so kann das Wissen nur insofern als Wissen dargestellt werden, als es in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit dargestellt wird. Die Wissenschaft ist deshalb näher die Darstellung des Wissens in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit, d. h. des Systems des Wissens durch die Sprache.

§. 342. Indem sich die Gemeinschaft des universellen Erkennens so spezifisch durch die Wissenschaft vermittelt, ist sie wesentlich die wissenschaftliche Gemeinschaft oder das wissenschaftliche Leben.

§. 343. Der spezifische Character der Gegenstände des wissenschaftlichen Verkehrs, d. h. der wissenschaftlichen Darstellungen ist, wie der seines Objects, des Wissens (s. §. 332.), die Wahrheit und mit ihr zugleich die Evidenz.

§. 344. Da der wissenschaftliche Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Gedanken und Vorstellungen für einander besteht, so ist er durch das universell bestimmte Einbildungsvermögen, das Vorstellungsvermögen, den s. g. theoretischen Verstand, vermittelt.

*) Schleiermacher, a. a. O., S. 147, schreibt: „Ein Denken, das sich nicht in der Sprache absetzt, ist entweder ein vollendeter Act, dann aber kein sittlicher", (d. h. sittlich normaler) „oder ein sittlicher" (d. h. sittlich normaler) „dann aber kein vollendeter, und erscheint nur als gehemmt bis dieses hinzukommt". Und S. 459: „In der erkennenden Function muß alles Erkannte in der Sprache niedergelegt werden."

§. 345. Ihrem Begriff selbst zufolge kann die Wissenschaft sich erst zugleich mit dem Wissen selbst und seiner Vollständigkeit vollenden. Bis das Wissen vollständig gegeben ist, also alle Einzelnen die ihnen für ihr universelles Erkennen gestellten individuellen Aufgaben vollständig gelöst haben, kann es auch nur annäherungsweise eine Wissenschaft geben. Die wahre, d. h. die vollendete Wissenschaft aber ist als die Darstellung des vollständigen Wissens in seiner absoluten Einheit zugleich das absolute In einander gegangen sein des Wissens aller Einzelnen für alle Einzelnen, mithin die absolute Verwirklichung der Gemeinschaft des Wissens.

§. 346. Ebenso ist die Wissenschaft ihrem Begriff selbst zufolge Entwickelung der Sprache, und alle Wissenschaft wesentlich Sprachwissenschaft (Philologie). Je gediegener das Wissen sich entwickelt, desto mehr ist die Sprache die gesammte Wissenschaft selbst. Hierauf eben beruht die absolute Popularität der Wissenschaft in ihrer höchsten Entfaltung. Das anzustrebende Ziel der Vollendung ist hierbei das Zusammenfallen der allgemeinen Sprache (außer inwiefern sie Sprache des Gefühls, dichterische Sprache ist, s. §. 319,) mit der wissenschaftlichen, das gegenseitige Aufgehen beider in einander. Hiermit ist die schlechthin allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens erreicht.

Anm. Daß die Wissenschaft wesentlich Sprachwissenschaft ist, ist ein Gedanke, der besonders auch Fichte'n lebhaft vorschwebte. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 134, schreibt: „Philosophie und Philologie sind also innig verbunden, und es ist ein grober Mißverstand, wenn sie sich hassen."

§. 347. Allein eben weil die Wissenschaft wesentlich an die Sprache gebunden ist, diese aber infolge der natürlich angelegten klimatischen Differenzen nur als eine Vielheit von Sprachen, welche der Vielheit der Volksthümer entspricht, gegeben ist: so entwickelt sich das Wissen in jeder besondren Sprache als ein besondres, und die wissenschaftliche Gemeinschaft ist durch die Gemeinschaft der Sprache bedingt und auf ihren Bereich beschränkt, und es kommen Wissenschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft nur als nazionale zustande.

Anm. Allerdings gab es einst eine wenigstens relativ allgemeine wissenschaftliche Sprache, die lateinische, durch welche die verschiedenen das Wissen cultivirenden Nazionen, wenigstens die der christlichen Welt, ein wissenschaftliches Gemeingut besaßen. Unter ihrer Herrschaft traten in dem Kreise derselben die nazionalen wissenschaftlichen Differenzen kaum hervor und die nazionalen Färbungen, d. i. Trübungen des Wissens. Ist der Untergang ihrer Herrschaft, seit welchem dieß alles ganz anders geworden ist, nicht ein sittlicher Rückschritt? Gewiß nicht. Die Möglichkeit der Allgemeinherrschaft jener s. g. Gelehrtensprache beruhte nur auf dem factischen Stillstande der selbständigen Entwickelung der Wissenschaft, nur darauf, daß in der Zeit derselben die Wissenschaft im Wesentlichen eine nur traditionelle, nur Gelehrsamkeit war. Wenn aber ihr Untergang in Ansehung des wissenschaftlichen Verkehrs unter den verschiedenen Nazionen zunächst eine Verengung der wissenschaftlichen Gemeinschaft nach sich gezogen hat, so hat er dagegen innerhalb jeder einzelnen Nazion selbst eine ungeheure Erweiterung derselben zur Folge gehabt. Die Scheidung zwischen „Gelehrten" und „Ungelehrten" hat seitdem alle ihre Schärfe wieder verloren. Dieß ist ein höchst bedeutender Schritt zu dem völligen Hinwegfall des esoterischen Characters der Wissenschaft.

§. 348. Die sittlich schlechterdings zu fordernde absolut allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens scheint sonach unerreichbar zu sein, weil sie sich als nur innerhalb des Bereichs der bestimmten besondren Sprache oder, was damit zusammenfällt, der bestimmten besondren Nazionalität bewirkbar darstellt. Allein diese durch die Sprache gesetzte nazionale Beschränkung der Gemeinschaft des Wissens kann durch die sittliche Entwickelung selbst aufgehoben werden, und hebt sich durch sie, sofern sie die normale ist, unfehlbar auf. Dadurch nämlich, daß die verschiedenen besondren Sprachen unter einander in Gemeinschaft treten, und allmälig für einander schlechthin aufgeschlossen werden, womit dann für jede Nazion die Aneignung, wenn auch zunächst die bloß annäherungsweise, des in allen übrigen Sprachen gedachten möglich wird. Eben hierdurch, daß alle Sprachen sich

gegenseitig schlechthin verstehen, oder durch die absolute Vielsprachigkeit aller Individuen hat die absolute Gemeinschaftlichkeit des Wissens sich zu realisiren. Bei dem normalen Stande löst sich aber diese Aufgabe auch ganz ohne weiteres durch die sittliche Entwickelung der Menschheit selbst, indem die verschiedenen Sprachen, grade so wie die verschiedenen Nazionalitäten und mit ihnen zugleich, weil sie organisch zusammengehören und sich gegenseitig integriren, einander gegenseitig suchen, und so selbst durch den Proceß ihrer eignen Entwickelung ihre Geschiedenheit aufheben müssen. Durch diese absolute Gemeinschaft der Sprachen hebt sich dann auch an dem Wissen die durch seine nazionale, mithin auch in irgend einem Maaße individuelle Bestimmtheit ihm anhaftende Trübung wieder auf, indem die verschiedenen nazionalen Färbungen einander gegenseitig ausgleichen, und in Einen farblosen Strahl des reinen Lichts zusammenfliessen, als dessen bloße Brechung sie hiermit offenbar werden*). Die unmittelbare Aufgabe ist also die möglichst vollständige Entwickelung des Wissens in jeder einzelnen Sprache. Mit der Lösung dieser Aufgabe leitet sich eo ipso auch eine immer ausgedehntere und vollständigere Gemeinschaftlichkeit des Wissens unter den einzelnen Nazionen ein.

Anm. Nicht etwa realisirt sich die Gemeinschaftlichkeit des Wissens dadurch, daß alle Sprachen von Einer verschlungen werden oder sich zu dem trüben Grau Einer neuen, in der sie sich alle auflösen, vermischen. Die Gemeinschaft der Sprachen, von der wir hier reden, realisirt sich natürlich am frühesten in der eigentlich wissenschaftlichen Sprache. Hier tritt sie fast überall zunächst unter der Form der Sprachmengerei auf. Die eigentliche philosophische Kunstsprache ist ein solches Gemengsel aus Elementen verschiedener Sprachen. (Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 295.) Dieß ist auf der Uebergangsstufe ein unvermeidliches Uebel; die Aufgabe bleibt aber nichts desto weniger für jedes Volk, seine Wissenschaft rein in seiner eignen Sprache reden zu lassen. Vgl. auch die Aeußerungen Hegels bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 183—185. 225 f. 551. 552. Ein philosophischer Purismus wie der krausesche ist nicht der sachgemäße.

*) Vgl. Schleiermacher, Philos. u. vermischte Schriften, II, S. 492.

§. 349. Die wissenschaftliche Gemeinschaft setzt als ihre Bedingungen voraus einerseits eine bestimmte und streng eingehaltene Theilung der Einzelnen in die Gesammtmasse des Geschäfts des universellen Erkennens, d. h. in die wissenschaftliche Forschung, und zwar eine wirklich organische und somit auch spezifisch richtige Theilung *). Diese Theilung befaßt in sich einmal die Theilung der in sich selbst Einen Wissenschaft in eine organische Vielheit von besondren Fächern, welche eben somit ihre wahre Organisation ist, kurz die Disciplinirung der Wissenschaft, und für's andre die Vertheilung der Einzelnen in den Dienst der so organisirten Wissenschaft nach Maaßgabe einerseits der verschiedenen Disciplinen derselben und andrerseits der Mannichfaltigkeit der Functionen in dem Gebiet jeder einzelnen dieser besondren Disciplinen, kurz die Bestimmung des besondren wissenschaftlichen Berufs der Einzelnen. Nur in einer Vielheit von besondren wissenschaftlichen Disciplinen kommt nämlich die Wissenschaft zustande. Die Entwickelung der Wissenschaft selbst muß ihre organische Einheit aus dieser Vielheit hervorbilden. Und nur bei einer Vertheilung der besonderen wissenschaftlichen Geschäfte unter die Einzelnen können wirklich alle wissenschaftlichen Kräfte, auch die an sich ganz untergeordneten, für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe benutzt werden, was die unumgängliche Bedingung ihrer Lösbarkeit ist. Es kann nämlich Einer relativ unfähig sein, sich durch selbständiges Denken eines Erkenntnißgegenstandes zu bemächtigen, nichts desto weniger aber sehr fähig, den Denkproceß eines Andern nachzubilden.

Anm. Den Bedingungen der wissenschaftlichen Gemeinschaft laufen die des öffentlichen Lebens parallel.

§. 350. Andrerseits hat die wissenschaftliche Gemeinschaft zu ihrer Bedingung den absoluten Fluß der gegenseitigen Mittheilung der Producte des universellen Erkennens der Einzelnen oder ihres Wissens. Diese Mittheilung des Wissens vollzieht sich durch das Lehren und Lernen. Sie ist die absolute Bedingung der Normalität des Denkens, weil die Gemeinschaft überhaupt absolute sittliche Forderung ist. Entdeckung und Mittheilung müssen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 248.

in dem wissenschaftlichen Leben schlechterdings zusammenfallen *). Denken einerseits und das Verhältniß des Lehrens und des Lernens andrerseits sind wesentlich Correlata, und keins von beiden ist ohne das andre sittlich normal. Wie es kein Lehren und Lernen gibt ohne Denken, so entsteht auch kein Denken anders als in dem Verhältniß des Lehrens und des Lernens; weshalb denn auch jedes von beiden nur in dem Maaße ausgeübt werden kann, in welchem das andre anerkannt wird **).

§. 351. Diese Mittheilung des Wissens ist wesentlich eine zweifache, jenachdem sie entweder zwischen den Wissenden und den Unwissenden stattfindet, oder zwischen den Wissenden und den Wissenden. Im ersteren Fall ist sie der Unterricht oder die Tradition des Wissens. Dieser Fall selbst aber ist in den Naturverhältnissen des menschlichen Geschlechts begründet, nämlich in dem beständigen Zusammenleben einer schon natürlich erwachsenen Generation mit einer erst natürlich heranwachsenden. Soll diese letztere in den schon im Gange begriffenen Proceß des universellen Erkennens wirklich mit eingreifen können, so muß vorher das Totalergebniß seines bisherigen Verlaufs auf sie übergetragen sein; und dieß geschieht eben mittelst des Unterrichts, der schon seinem Begriff selbst nach Jugendunterricht ist. Auch diese Tradition knüpft sich, wie alles Lehren und Lernen überhaupt, wesentlich an die Sprache, in welcher sich das Resultat des gemeinschaftlichen universellen Erkennens jeder Generation, sie fortbildend, absetzt. Der vollkommene Zustand der Tradition ist der, wo Jeder sein Wissen gleichmäßig aus der Sprache empfängt und in ihr niederlegt ***). Aller Unterricht ist daher wesentlich Sprachunterricht. Im andern Falle ist die Mittheilung des Wissens die Schriftstellerei. Die wissenschaftliche Function ist demnach wesentlich eine doppelte, die des Forschens und die des Lehrens, welche letztere wieder in sich selbst zweitheilig ist, als Unterrichten und als Schriftstellern.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 247. Vgl. auch Die chr. Sitte, S. 466—468 und Beil. S. 98.

**) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 148.

***) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 240.

§. 352. Die unbedingte sittliche Forderung in Ansehung der gegenseitigen Mittheilung des Wissens ist die absolute Allgemeinheit derselben. Diese aber ist bedingt durch das Vorhandensein eines schlechthin allgemeinen (d. h. schlechthin allgemein anwendbaren) Communicationsmittels des in der Sprache dargestellten Wissens. Denn mit der mündlichen Rede für sich allein kann unmöglich Jeder an jeden Andern heranreichen, wenigstens nicht vor der vollendeten Vergeistigung der Menschheit*), also während des Verlaufs der sittlichen Entwickelung selbst nicht. Uebrigens kann hier natürlich nur von einer schlechthinigen Allgemeinheit des Communicationsmittels innerhalb des Umfangs der Identität der Sprache die Rede sein. Dieses allgemeine wissenschaftliche Communicationsmittel ist die Schrift. Sie ist nur die Verlängerung der Sprache in die äußere materielle Natur hinein, das Product davon, daß die Vorstellung, das innere Wort nicht dabei stehn bleibt, die materielle Natur des universell erkennenden Individuums selbst sich zum Organ anzubilden, sondern sich auch noch die äußere materielle Natur in derselben Weise anbildet, — die rein abstracte Form der Darstellung der Vorstellung.

Anm. Innerhalb des öffentlichen Lebens entspricht der Schrift das Geld.

§. 353. Mittelst der Schrift bildet sich, indem die einzelnen sprachlichen Darstellungen des Wissens in die Schrift gefaßt und hierdurch fixirt werden, ein Gemeinbesitz von wissenschaftlichen Erzeugnissen, eine wissenschaftliche Literatur, welche von Generation zu Generation mehr anwachsend, die Grundlage für die weitere Entwickelung der Wissenschaft bildet. Ohne den gemeinschaftlichen Schatz einer wissenschaftlichen Literatur gibt es keine stätige Entwickelung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Lebens. Allerdings ist die wissenschaftliche Literatur, weil sie immer in einer bestimmten Sprache verfaßt ist, wesentlich eine nazionale, und mithin nur ein auf den Kreis eines bestimmten Volks beschränkter wissenschaftlicher Gemeinbesitz. Allein in demselben Maaße, in welchem sich die Gemeinschaft der Sprache vollzieht, kommt auch eine Gemeinschaft der nazionalen wissenschaft-

*) Bei der aber freilich die Sprache etwas von dem, was wir jetzt so nennen, sehr verschiedenes sein wird.

lichen Literaturen zustande, und mit der Vollendung der wissenschaftlichen Entwickelung bilden alle einzelnen nazionalen Literaturen zusammen ein einheitliches organisches Ganzes und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 354. Die Normalität der Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des wissenschaftlichen Lebens ist nach §. 288. bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung des Wissens und die Gewährleistung derselben. Diese Gewährleistung liegt in der Schule im weitesten Sinne des Worts. Ihr Wesen besteht darin, daß in Beziehung auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens die Gemeinschaft selbst als bestimmend eintritt an der Stelle der Einzelnen als solcher und ihnen gegenüber. Dieß aber ist dadurch bedingt, daß aus der Gesammtmasse solche Individuen hervortreten, in welchen, indem die Idee der Wissenschaft selbst ihnen klar bewußt ist und in ihnen energisch lebt, die wissenschaftliche Gemeinschaft als solche oder die Wissenschaft selbst auf spezifische Weise sich repräsentirt und wirksam ist, und welche deshalb spezifisch geeignet sind, den Uebrigen gegenüber ihre ausdrücklichen Organe zu sein. Hiermit tritt ein Gegensatz zwischen ihnen und den Uebrigen hervor, der nur eine besondre Modification des allgemeinen Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen im weitesten Sinne des Worts, wie er die Organisation der Gemeinschaft überhaupt bedingt (§. 260.), ist, der Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten. Mit ihm ist dann die Möglichkeit einer wirklichen Organisation der Gemeinschaft des Wissens gegeben, welche eben die Bedingung der verlangten Gewährleistung für die absolute Vollständigkeit der Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens ist. Weder die richtige Theilung der wissenschaftlichen Geschäfte oder der wissenschaftlichen Forschung nämlich noch der ungehemmte Fluß der gegenseitigen wissenschaftlichen Mittheilung, auf welchen beiden eben die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens und also auch die Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe beruht, ist ohne eine solche bestimmte Organisation möglich. Das Wesen dieser Organisation aber liegt einfach in der ausdrücklichen Anerkennung und Autorisirung bestimmter Organe der wissenschaftlichen Gemeinschaft oder der Wissenschaft selbst, in der Bekleidung dieser

mit der Macht der Wissenschaft selbst für die Sphäre des wissenschaftlichen Lebens. Grade also durch die ausdrückliche Fixirung des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten vollzieht sich die bestimmte Organisation des wissenschaftlichen Lebens, durch welche die sittliche Normalität desselben bedingt ist. Und eben die so vollzogene Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist die Schule im weitesten Sinne des Worts.

Anm. Dem Gegensatz der Gelehrten und der Ungelehrten entspricht im öffentlichen Leben der der Obrigkeit und der Unterthanen, beide im engeren Sinne genommen. S. §. 395. Der Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Ungelehrten besteht nicht etwa darin, daß jener Functionen des universellen Erkennens (des Denkens) vollzieht, dieser nicht, sondern darin, daß jener dieselben wissenschaftlich, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtsein um sie als solche, vollzieht, dieser nicht. Schleiermacher, System d. Sl., S. 293, schreibt sehr richtig: „In diesem die einzelnen Actionen als leitende Idee begleitenden Setzen des Ganzen besteht das Wesen der Function des Gelehrten."

§. 355. Der Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten setzt sich übrigens durch den Fortgang der sittlichen Entwickelung und der des wissenschaftlichen Lebens selbst immer mehr zu einem bloß fließenden und functionellen herab, so daß je länger desto mehr Jeder beides ist, Gelehrter und Ungelehrter, nur der eine überwiegend jenes, der andre überwiegend dieses.

§. 356. Der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten zieht sich ebenmäßig durch alle Hauptmomente des wissenschaftlichen Processes hindurch, durch die wissenschaftliche Forschung, den Unterricht und die Schriftstellerei. Jeder Gelehrte hat an allen diesen drei wissenschaftlichen Functionen theil zu nehmen, jeder soll Forscher, Lehrer und Schriftsteller sein, wenn gleich nicht grade jedes in demselben Maaße.

§. 357. Nach Maaßgabe dieser drei besondren Hauptfunctionen modifizirt sich der allgemeine Gegensatz zwischen Gelehrten und Ungelehrten in dreifacher Weise. In Beziehung auf die wissenschaftliche Forschung ist er der zwischen Meistern und Jüngern, in Beziehung auf den Unterricht ist er der zwischen

Lehrern und Schülern, in Beziehung auf die Schriftstellerei ist er der zwischen Schriftstellern und wissenschaftlichem Publicum. Nach jedem dieser drei besondren Momente organisirt sich die wissenschaftliche Gemeinschaft in eigenthümlicher Weise. Die drei Formen derselben, die sich hieraus ergeben, sind die Bedingungen ihrer Normalität.

§. 358. Die Organisation der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Meistern (Magistri) und Jüngern ist die Universität. Ihr Wesen besteht darin, daß die Gelehrten als wissenschaftliche Meister einerseits aus der klaren Anschauung des Ganzen der Wissenschaft heraus eine strenge Disciplinirung (Abfächerung) des Gesammtumfangs derselben vornehmen, festhalten und immer weiter durchführen, andrerseits aber zur eignen weiteren Fortführung der wissenschaftlichen Forschung tüchtige Jünger der Wissenschaft heranbilden durch die Vorhaltung der Idee der Wissenschaft *), die herangereiften als wissenschaftlich mündig lossprechen (akademische Grade), und jeden von ihnen für das ihm eigenthümlich angemessene Geschäft der wissenschaftlichen Forschung bestellen. Die Bedingung der sittlichen Normalität des wissenschaftlichen Lebens ist also die wissenschaftliche Forschung angehend das Vorhandensein der Universität und das Eingegliedertsein jedes einzelnen wissenschaftlich forschenden in dieselbe und in eine bestimmte ihrer Facultäten. (Alle Gelehrten müssen graduirt sein.)

Anm. Unsre Universitäten fallen nach vielen Seiten unter den Begriff der Schule im engeren Sinne des Worts. Daß sie überhaupt Unterrichtsanstalten sind, das ist keineswegs zufällig. Ihre eigentliche Bestimmung ist allerdings, Pflegerinnen und Leiterinnen der wissenschaftlichen Forschung zu sein; dazu ist aber das eigne Lehren der wissenschaftlichen Forscher eine wesentliche Bedingung. Nur kommt es darauf an, daß die Universität die rechten Schüler der Wissenschaft zu lehren habe, nämlich solche, die wirklich den Beruf haben, künftighin selbst an der wissenschaftlichen Forschung mitzuarbeiten.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 281.

§. 359. Die Organisation des Unterrichts auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Lehrern und Schülern ist die Schule im engeren Sinne des Worts. Der Unterricht ist die Mittheilung des Wissens vonseiten der Wissenden an die Unwissenden, namentlich an das erst heranwachsende und deshalb naturnothwendig noch unwissende Geschlecht. Hierbei nun scheint die vollständige Gegenseitigkeit des Lehrens und des Lernens, welche doch die Ein für allemal feststehende sittliche Forderung ist, durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen zu werden. Nämlich unmittelbar können ja augenscheinlich die Unwissenden, welche, indem sie lernen, von den Lehrenden Wissen empfangen, diesen das empfangene durch Mittheilung eines von ihnen selbst erzeugten neuen Wissens, also durch ein Lehren, nicht erstatten. Allein sie können es ja doch in der Zukunft; und daß sie dieß können werden, das muß gewährleistet sein, wenn die Mittheilung des Wissens an sie eine sittlich normale sein soll. Diese muß in der Art stattfinden, daß sie wesentlich zugleich ein Die Lernenden zur Entdeckung neuen Wissens geschickt machen, ein Sie mittelst ihres Lernens zum eignen selbständigen Denken, und also auch zur Lehrtüchtigkeit heranbilden ist. Hierfür nun kann es nur Eine Garantie geben, nämlich darin, daß vermöge der Organisation des wissenschaftlichen Lebens jeder Unterricht wesentlich zugleich wissenschaftliche Erziehung der Lernenden ist, d. i. daß er ausschließlich an ein Institut geknüpft ist, welches wesentlich zugleich ein Institut wissenschaftlicher Erziehung ist. Grade hierin aber besteht das Wesen der Schule im engeren Sinne des Worts. Die Disciplin ist ein ebenso wesentliches Element derselben wie der Unterricht *), oder vielmehr die Schule ist was sie ist nur durch das unauflösliche Verschmolzensein beider, nur dadurch, daß sich in ihr der Lernende in einem thatsächlichen und anerkannten durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnisse von dem Lehrenden befindet, kraft dessen dieser wirkliche Macht über jenen besitzt. Auf der Grundlage eines solchen Verhältnisses ist es dem Lehrenden möglich, sich dessen zu vergewissern, daß das Empfangen des Wissens aufseiten des Unwissenden ein wirkliches

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 475 f.

Lernen, und also ein Zum selbständigen denken und wissen befähigt werden ist. Eben mittelst dieser seiner persönlichen Abhängigkeit von dem Lehrer wird der Schüler wahrhaft emancipirt aus seiner Gewalt; denn der Unwissende ist eben als solcher immer ganz vonselbst in der Gewalt des Wissenden. Die Bedingung der sittlichen Normalität des wissenschaftlichen Lebens ist demnach den Unterricht angehend die Institution der Schule im engeren Sinne (in ihren mannichfachen Abstufungen), und daß ausschließlich an sie der Unterricht, beides Lehren und Lernen, gebunden ist.

Anm. 1. Nur die Unerwachsenen dürfen normalerweise Unwissende sein. Daher schämen sie sich auch ihrer Unwissenheit nicht; aber auch nur sie schämen sich derselben nicht.

Anm. 2. Jede Mittheilung von Wissen an einen Andern ohne die bestimmte Absicht und Bemühung, ihn dadurch wissenschaftlich (nämlich im ganz weitläuftigen Sinne des Worts) zu bilden, d. h. zu wissenschaftlicher Mündigkeit zu erziehen, ist sittlich tadelhaft. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 302 f. Das sittlich richtige ist, daß die Lehrer sich an ihren Schülern ihre eigenen künftigen Lehrer erziehen.

Anm. 3. Die wissenschaftliche Gemeinschaft darf nicht dulden, daß es Autodidakten gebe.

§. 360. Die Organisation der Schriftstellerei auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Schriftstellern und wissenschaftlichem Publikum ist die kritische Jurisdiction oder die Akademie. Wenn nämlich in Beziehung auf die Mittheilung des Wissens unter den bereits Wissenden eine vollständige Gegenseitigkeit stattfinden soll, so ist die Bedingung, daß der unbedingte Fluß der wissenschaftlichen Communication gesichert sei. Diese Sicherung kann aber nur in einer Organisation bestehen, die dafür Gewähr leistet, daß kein anderes als einerseits wirkliches (nämlich nach Maaßgabe des jedesmaligen Standpunkts der Entwickelung der Wissenschaft) und andrerseits wirklich neues Wissen schriftstellerisch mitgetheilt werde. Denn widrigenfalls ist die schriftstellerische Mittheilung nur eine

Hemmung des wissenschaftlichen Verkehrs. Es darf in dem wissenschaftlichen Sprechsaal Keiner dadurch, daß er schon gesagtes unnöthigerweise nochmals sagt oder überhaupt gar nicht zu sagendes sagt, irgend einen Andern, der etwas wirklich zu sagendes mitzutheilen hat, nicht zum Wort oder doch nicht zum Gehör kommen lassen. Der Begriff nun der schriftstellerischen Mittheilung als einer Mittheilung eines wirklichen und wirklich neuen Wissens, welche eben als solche auch eine in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmende ist, ist der des wissenschaftlich Classischen. Es entsteht also hier das Bedürfniß einer Garantie dafür, daß kein unclassisches schriftstellerisches Product aufkomme und sich in die Literatur einschwärze. Dafür eben bedarf es einer besondren Institution, der *wissenschaftlichen Kritik*. Der einzelne Schriftsteller selbst kann nämlich kein unbedingt sicheres Urtheil darüber haben, ob er wirklich Classisches zu geben vermöge; und eben so wenig vermag der einzelne Leser die ihm vorkommende schriftstellerische Production in dieser Beziehung auf unbedingt zuverlässige Weise zu würdigen. Ein unfehlbares Urtheil hierüber kann nur die wissenschaftliche Gemeinschaft selbst haben, und *sie* muß daher hier richtend dazwischen treten, nämlich in ihren eigenthümlichen und dafür ausdrücklich anerkannten Organen. Indeß auch diesen letzteren *als Einzelnen* haftet unvermeidlich immer noch eine relative Beschränktheit in Ansehung ihres Urtheils an, theils sofern sie nur für eine bestimmte besondre wissenschaftliche Sphäre urtheilsfähig sind, theils, sofern sich auch in ihr universelles Erkennen doch immer noch in irgend einem Maaße ihre Individualität mit einmischt. Frei von aller Beschränktheit und Einseitigkeit und wirklich die Stimme der jedesmaligen wissenschaftlichen Gemeinschaft oder der jedesmaligen Wissenschaft selbst ist das Urtheil dieser eigenthümlichen Organe der Wissenschaft oder der Gelehrten nur in ihrer vollständigen organischen Gesammtheit. Es ist also eine organische Vereinigung der Gelehrten zur gemeinsamen Ausübung des Gerichts über die wissenschaftliche Schriftstellerei in Beziehung auf die Classicität ihrer Productionen sittliche Forderung. Diese organische Vereinigung der Gelehrten zum Behuf der gemeinsamen Ausübung der wissenschaftlichen Kritik ist die *Akademie*. Sie schließt ihrem Begriff nach *alle* wirklichen Gelehrten (alle Graduirten) in sich; doch kann sie der Natur der Sache nach ihre

Functionen nicht unmittelbar als Gesammtheit ausüben, sondern nur durch die Vermittelung eines die Gesammtheit vertretenden Ausschusses, der durch die allgemeine Meinung und Anerkennung aus der Gesammtmasse der Gelehrtenwelt erwählt wird, weshalb denn die Akademie immer einen aristokratischen Character hat. Hiernach liegt es im Begriff der wissenschaftlichen Kritik selbst, daß sie nie von dem Einzelnen als solchem geübt werden kann, sondern immer nur von einer kritischen Societät, nämlich eben von der Akademie. Diese aber ist wesentlich eine kritische Behörde, und ihre eigenthümliche Bestimmung ist, unter den schriftstellerischen wissenschaftlichen Erzeugnissen zwischen dem Classischen und dem Nichtclassischen und eben damit zugleich zwischen dem in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmenden und dem nicht in sie aufzunehmenden die richtige Scheidung zu vollziehn, und zwar dieß unter der Auctorität des wissenschaftlichen Verstandes des Ganzen der wissenschaftlichen Gemeinschaft gegenüber von der relativen wissenschaftlichen Unverständigkeit der einzelnen Gelehrten als solcher. Ohne eine solche Auctorität gibt es keine wirksame Kritik; eine solche Auctorität aber kann die Kritik nur als die Stimme der Akademie besitzen. Wegen des wesentlichen Zusammenhanges zwischen der Entwickelung der Sprache und der der Wissenschaft und weil die Sprache das spezifische wissenschaftliche Darstellungsmittel ist, bezieht sich die Kritik der wissenschaftlichen Schriftstellerei wesentlich insbesondere auch auf die Behandlung der Sprache, und die Ueberwachung der schriftstellerischen wissenschaftlichen Sprache und der Sprache überhaupt ist eine wesentliche Aufgabe der Akademie. Sonach ist denn die Bedingung der sittlichen Normalität des wissenschaftlichen Lebens die Schriftstellerei angehend das Dasein einer organisirten wissenschaftlichen Kritik oder näher das Dasein der Akademie, und daß der schriftstellerische wissenschaftliche Verkehr auf durchgreifende Weise unter ihrer Jurisdiction stehe und schlechthin durch sie geleitet werde.

Anm. 1. Der Ausdruck Akademie wird hier natürlich nicht genau in dem unter uns gangbaren Sinne gebraucht. Nach Schleiermacher (Syst. d. Sl., S. 298,) ist die Akademie „das nazionale Erkennen, zu einem organischen Ganzen vereinigt." Auch unsre Akademieen haben die Ueberwachung der

Sprache und ihrer Fortbildung immer als einen wesentlichen Theil ihres Berufes betrachtet.

Anm. 2. Die Aufgabe der Kritik ist die Handhabung der literärischen Polizei, — alle Hemmungen des freien Flusses der schriftstellerischen Mittheilung unter den Gelehrten zu entfernen, oder vielmehr ihnen vorzubeugen. Wem die Kritik, nämlich die durch die öffentliche wissenschaftliche Meinung anerkannte, also die Kritik durch das Organ der Akademie, den Mund verbietet, der hat unweigerlich wissenschaftlich zu schweigen. Zum wirklichen Kritiker gehört so sehr viel.

§. 361. Als religiöses ist das wissenschaftliche Leben die Gemeinschaft des religiösen universellen Erkennens oder Denkens und Vorstellens, d. h. des Theosophirens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Darstellung des religiösen Wissens und der religiösen Vorstellungen, d. h. der göttlichen Erleuchtung und des Wortes Gottes für einander durch die Sprache. Es ist also Gemeinschaft der göttlichen Erleuchtung und des Wortes Gottes. Bei normaler Entwickelung ist jedes Denken und Vorstellen wesentlich zugleich Theosophiren und Weissagen, und jedes Wissen und jede Vorstellung wesentlich zugleich göttliche Erleuchtung und Wort Gottes, und so das wissenschaftliche Leben wesentlich ein schlechthin religiöses. In diesem Falle sind Sinn und Verstellungsvermögen durchgängig zugleich religiös bestimmt, und jedes wissenschaftliche Product überhaupt ist dann wesentlich ein zugleich religiöses. Da die das religiöse universelle Erkennen vermittelnde Potenz der religiöse Sinn ist, so ist das religiöse wissenschaftliche Leben wesentlich Gemeinschaft des religiösen Sinnes. Als religiöser ist der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten, auf dessen Grundlage die wissenschaftliche Gemeinschaft sich organisirt, der von Erleuchteten oder Propheten (Sehern) und Unerleuchteten. Bei der normalen Entwickelung fallen aber beide Gegensätze schlechthin zusammen. Auch der Gegensatz zwischen den Propheten und den Unerleuchteten wird übrigens durch die sittliche Entwickelung selbst zu einem fließenden herabgesetzt, so daß er nur ein functioneller wird, und nicht mehr ein persönlicher bleibt. Die absolute Allgemeinheit des wissenschaftlichen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen

Erkennens gegeben. Als göttliche Erleuchtung und als Wort Gottes iſt das Wiſſen und die Vorſtellung ſchlechthin für Alle unmittelbar gültig. Nur auf der Baſis dieſer unmittelbar gegebenen allgemeinen religiöſen wiſſenſchaftlichen Gemeinſchaft kann ſich das wiſſenſchaftliche Leben allmälig auch nach ſeiner an ſich ſittlichen Seite zu vollſtändiger Allgemeinheit vollziehen.

Anm. Auch geſchichtlich finden wir neben den Prieſtern Seher oder Propheten. Die Functionen beider fallen z. B. im A. T. durchaus nicht in denſelbigen Perſonen zuſammen.

IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben.

§. 362. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder des Aneignens und des es concomitirenden Genießens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder näher der Glückseligkeit und der Begeisterung, nämlich mittelst des individuell bestimmten Austausches derselben (§. 270.), d. i. mittelst des geselligen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen des Eigenthums, von der andern Seite angesehen der Selbstbefriedigung oder näher der Glückseligkeit und der Begeisterung. Diese Gemeinschaft ist die gesellige oder das gesellige Leben.

Anm. Daß in der Geselligkeit eine Mittheilung der Selbstbefriedigung, näher der Glückseligkeit und der Begeisterung statt findet, zeigt schon die Thatsache, daß das gesellige Leben der eigenthümliche Ort der Fröhlichkeit und der Heiterkeit ist. Nur der Heitre, der Fröhliche, der Joviale ist ein guter Gesellschafter.

§. 363. Der gesellige Verkehr ist seinem Begriff als individuell bestimmter Austausch zufolge, wie bereits §. 270. gezeigt worden, nur in der Weise der gegenseitigen Ausstellung der Producte des individuellen Bildens möglich. Nur indem die Einzelnen gegenseitig für einander ihr Eigenthum und ihre Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ausstellen, und sich hierdurch gegenseitig zum Aneignen und Genießen anregen, können sie dieselben wirklich gegenseitig austauschen und so einander mittheilen.

Anm. Es ist Thatsache, daß das gesellige Aneignen und Genießen ein unverhältnißmäßig gesteigertes ist im Vergleich mit dem einsamen.

§. 364. Die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) kann nur mit Hülfe eines darstellenden Handelns geschehen, und zwar, da das Auszustellende das Product eines individuellen Bildens ist, eines individuell darstellenden Handelns, d. h. eines künstlerischen. Daher hat die Geselligkeit eine nahe Beziehung zur Kunst, ja eine wesentliche, so daß diese ihr schlechterdings unentbehrlich ist, wenigstens die unmittelbare Kunst. Alles künstlerische Darstellen des Eigenthums und der Selbstbefriedigung ist aber, weil es Darstellen des Eigenthums und der Selbstbefriedigung ist, lediglich ein Sich selbst darstellen des gesellig darstellenden.

Anm. Hier erklärt sich die große Bedeutung des primitiv gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, zusammt dem Ton, für den geselligen Verkehr. Eben daher begreifen wir auch, wie es kommt, daß in demselben die Phantasie eine so wichtige Rolle spielt. Die Kunst bedarf zu ihrer vollständigen Entwickelung des Schauplatzes des geselligen Lebens, namentlich als unmittelbare Kunst, so wie wiederum dieses der Kunst bedarf als Object des geselligen Genusses.

§. 365. Da bei dem individuellen Bilden die vermittelnde Potenz der Trieb, resp. die Begehrung, ist (§. 218.), so ist das gesellige Leben wesentlich Gemeinschaft der Triebe.

§. 366. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat die gesellige Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit des eignen Triebes, resp. der eignen Begehrung, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfniß. Das Object des Aneignens ist für jeden Einzelnen seine gesammte ihm gegebene Welt; diese sich als Organ zuzueignen in seiner individuell differenten Weise (sie zu seinem Eigenthum zu machen), ist aber sein Trieb zu stumpf; er muß ihn für diesen Zweck an dem Triebe der Andern verschärfen. Indem nun der Eine für den Andern sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ausstellt, und damit für ihn öffnet, steigern beide gegenseitig den Proceß ihres eignen Aneignens und Genießens, und erst indem dieß im Verhältniß jedes Einzelnen zu allen übrigen geschieht, erreicht in Jedem

sein eignes Aneignen und Genießen das volle Maaß seiner Intensität. Daher ist das Aneignen und Genießen (von seinen rohsten Formen an bis zu seinen geistigsten) ein sittlich normales nur als gemeinsames oder geselliges, und je mehr es Gemeinschaft hält oder je geselliger es ist, desto höher steht es sittlich.

Anm. Aus dem Obigen wird klar, warum die spezifische Wirkung der Geselligkeit (nämlich der wirklichen) die Erweckung des Lebenstriebes, der Lebenslustigkeit, im weitesten Sinne des Worts, ist. Je lebenslustiger Einer ist, desto mehr liebt er die Geselligkeit. Diejenigen Individuen, in welchen das gesellige Bedürfniß auf eminente Weise hervortritt, und die dann auch im geselligen Verkehr die eigentlich dominirenden sind, empfinden jenes Bedürfniß vorzugsweise als Bedürfniß, eine Gelegenheit und Veranlassung zur Ausstellung ihres eignen Eigenthums zu erhalten, weit weniger als Bedürfniß, fremdes Eigenthum um sein selbst willen ausgestellt zu sehen. (Es liegt ihnen viel mehr daran, daß sie sich selbst Andern gesellig geben, zu ihnen gesellig sprechen u. s. w. können, als daran, daß Andre sich ihnen gesellig geben, daß sie diese gesellig sprechen hören u. s. w.) Die ihren eigenen individuellen Bildungstrieb anregende Wirkung der Ausstellung fremder individueller Bildungen ist es eigentlich, was sie so sehr nach der Anschauung dieser letzteren und überhaupt nach der Geselligkeit verlangen läßt. Nicht der Trieb nach Mittheilung, sondern das Bedürfniß der Anregung macht sie gewöhnlich so gesellig. Es sind dieß in der Regel Menschen von starkem Selbstgefühl.

§. 367. Der spezifische Character der Gegenstände des geselligen Verkehrs, d. i. des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (der Begeisterung), ist die Angenehmheit. (S. §. 232.)

§. 368. Da der gesellige Verkehr in dem gegenseitigen Austausch des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) durch Ausstellung derselben besteht: so ist er durch das individuell bestimmte Wahrnehmungsvermögen (das Vermögen individueller Werthgebung), den Geschmack (das ästhetische Vermögen), vermittelt.

§. 369. Das Eigenthum einerseits und die Selbstbefriedigung oder die Glückseligkeit (Begeisterung) andrerseits können nur mit einander ausgestellt werden. Diese läßt sich nicht für sich allein ausstellen ohne jenes; aber eben so ist auch mit jeder Ausstellung von jenem nothwendig und unmittelbar zugleich auch diese ausgestellt.

Anm. Es wird deshalb genügen, im Folgenden immer nur kurzweg von der Ausstellung des Eigenthums zu reden. In ihr ist die der Selbstbefriedigung allemal schon mit einbegriffen.

§. 370. Das im geselligen Verkehr auszustellende Eigenthum ist in concreto der Naturorganismus des Individuums, beides der äußere somatische und der innere psychische, in seiner sittlich gewordenen spezifisch eigenthümlichen Bildung (Gestaltung), der individuelle beseelte Leib in der eigenthümlichen Bestimmtheit, die er durch den sittlichen Proceß empfangen hat, — zunächst allerdings der materielle oder sinnliche individuelle Naturorganismus oder beseelte Leib, dann aber auch, und zwar vor allem, der geistige. (S. oben §. 218.). Dieser Naturorganismus nun kann aber nach seiner individuellen Bildung und Bestimmtheit nicht anders ausgestellt werden als mittelst seiner Bethätigung, insbesondre auch mittelst des Acts des Aneignens und Genieſſens selbst. Das Grundwesen der Geselligkeit besteht also darin, daß Mehrere ihre Organismen lediglich zu dem Zwecke bethätigen, um die individuell eigenthümliche Bildung derselben für einander zur Anschauung zu bringen (nicht um mit diesem ihrem Handeln irgend ein Product zu erzielen), und sich, indem ihnen dieses gelingt, hierdurch gegenseitig zu beleben und zum Aneignen und Genießen anzuregen *). Dieß ist aber genau der wesentliche Begriff des Spiels **), das deshalb unauflöslich mit der Geselligkeit verbunden, ja die eigentliche Substanz alles geselligen Verkehrs ist, so wie es hinwiederum seinem Begriff nach geselliges Spiel und nur in der Geselligkeit möglich ist. Das Spiel ist wesentlich dieses, daß

*) Vgl. überhaupt Schleiermacher, Syst. d. Sl. §. 181. 182. 283—286.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 310. 311.

Mehrere gegenseitig die individuellen Virtuositäten ihrer Naturorganismen (im weitesten Sinne des Worts) rein als solche für einander ausstellen, so daß sie es bei der Bethätigung ihrer Organe lediglich auf diese Ausstellung selbst absehen, und es ihnen dabei gänzlich nicht weder das Object, auf welches sie ihre Actionen richten, noch ein Product des Handelns, es sei nun eine Erkenntniß oder ein Gebilde, gilt. Es liegt ausdrücklich im Begriffe des Spiels, daß bei ihm nichts herauskommen darf, und es ist eine Verunreinigung desselben, wenn sich ein materieller Gewinn oder Verlust an dasselbe knüpft. Wenn bei dem Spiel, seinem Begriff nach die Mehreren durch die Bethätigung ihrer individuellen Naturorganismen sich gegenseitig zu solcher Selbstbethätigung anregen sollen, so ist dieser Erfolg dadurch bedingt, daß ihre Bethätigungen der eignen Naturorganismen sich nicht unter einander durchkreuzen und so gegenseitig hemmen, vielmehr harmonisch in einander eingreifen. Dieses harmonische In einander eingreifen derselben nun läßt sich erleichtern und zumvoraus sichern durch Feststellung einer die Actionen der Einzelnen regelnden und eben damit zugleich zusammenhaltenden Formel für ihre Verknüpfung unter einander. Diese das Spiel als Gesetz beherrschende Formel ist der Mechanismus desselben, der an ihm am unmittelbarsten in's Auge fällt. Er constituirt jedoch so wenig das Wesen des Spiels, daß vielmehr dieses desto vollkommner ist, je mehr er an ihm zurücktritt und je vollständiger es ihn entbehren kann. Das Spiel ist wesentlich ein zweifaches, je nachdem der Naturorganismus, dessen individuelle Bildung ausgestellt wird, entweder der sinnlich somatische ist oder der psychische und namentlich dann auch der geistig psychische. Die Ausstellung der individuellen Bildung des sinnlich somatischen Naturorganismus ist das gymnastische Spiel, in seiner vollen Entfaltung der Tanz, dessen durchgängige Verknüpfung mit der Geselligkeit in dem Wesen dieser letzteren selbst begründet ist. Die Ausstellung der individuellen Bildung des psychischen Naturorganismus dagegen ist das dialektische Spiel, die Conversation*), d. h. die gegenseitige Ausstellung der individuellen Virtuosität der psychischen Functionen für einander durch von allen Seiten in einan-

*) Vgl. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 1, S. 188 f.

der eingreifende Bethätigungen derselben, bei denen gleichfalls materialiter nichts heraus zu kommen hat. (Daher die große Bedeutung grade des Witzes für die gesellige Conversation.) Diese Conversation ist die höchste Form des Spiels, schon deshalb, weil es sich, da sein Wesen in dem Formellen der individuellen Functionen rein als solchem besteht, natürlich in dem am wenigsten materiellen Elemente, der Gebehrde und der Sprache, am vollkommensten realisiren muß. Deshalb fällt auch bei ihr jeder Mechanismus völlig hinweg. Je mehr die Entwickelung des sinnlich somatischen Organismus vor der des psychischen voraus ist, desto mehr überwiegt in der Geselligkeit das gymnastische Spiel vor dem dialektischen, und umgekehrt. Ebenso ist der Einzelne nach Maaßgabe seiner eigenthümlichen Stellung in der Gemeinschaft bestimmt vorzugsweise auf eine von beiden Arten des Spiels gewiesen. Im Allgemeinen aber wird es zur sittlichen Normalität erfordert, daß von dem Zeitpunkt an, da der sinnlich somatische Naturorganismus des Individuums in seiner Entwickelung wieder rückgängig wird, das gymnastische Spiel sich ausschließlich auf das dialektische beschränke.

Anm. 1. Das Spiel erfordert wesentlich mehrere Spieler. Mit sich selbst spielen ist nur ein uneigentliches Spielen. Nur Kinder spielen mit sich selbst. Ihr Spielen ist aber auch kein reines Spielen, sondern es mischen sich in dasselbe schon sehr bestimmt auch die embryonischen Anfänge des gesammten künstlerischen Darstellens und des Denkens, ganz besonders aber des Machens mit ein. Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Metaphysik, S. 79 f.

Anm. 2. Der Reiz des Tanzes beruht auf der Entfaltung der Grazie der Tanzenden. Die Grazie ist aber grade die individuelle Bildung der Organe (und zwar nicht bloß der somatischen), weshalb sie sich auch nicht vom Tanzmeister lernt. Ihr steht die nach einem universellen Schema eingeübte Bildung der somatischen Organe gegenüber, der bloße Anstand, — am schroffsten als militärischer, die nach dem schlechthin spröden Schematismus des Exercirreglements einexercirte Körperhaltung *). Auch die Mischung der Geschlechter ist beim Tanze aus dem Gesichtspunkt der Geselligkeit sehr wichtig. S. unten §. 376.

*) Vgl. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, II, S. 596 ff.

Anm. 3. In der Conversation wird keineswegs etwa bloß die individuelle Virtuosität der Gedankenverknüpfung ausgestellt; die Gemüthsbewegungen aller Art sind ein ebenso wesentliches Ingredienz derselben. Herauskommen will und soll auch bei der geselligen Conversation gar nichts, weder eigentliche Belehrung noch Austausch der Herzen. „Geselliges Gespräch" — schreibt Schleiermacher — „will die Fertigkeit der Combination darstellen, nicht das Innere aufschließen." (Syst. d. S.-L., S. 309.)

§. 371. Da das Aneignen wesentlich nach einer Seite, und zwar grade nach seiner primitiven, das sinnliche ist, der sinnliche Ernährungsproceß (§. 218.): so ist die gesellige Gemeinschaft immer mit irgend einem Maaß von sinnlichem Aneignen und Genießen verbunden, und immer in irgend einem Maaß auch Gemeinschaft des sinnlichen Aneignens und Genießens. Die sittliche Aufgabe ist, daß dieses nie rein als solches auftrete in der Geselligkeit, grade so wie an dem Aneignungsproceß immer die geistige Seite desselben seine sinnliche Seite schlechthin decken soll. Da aber in concreto das Aneignen in seiner Vollendung das Sich vergeistigen des (aneignenden) Individuums und das Eigenthum der individuell gebildete geistige beseelte Leib (Naturorganismus) desselben, so wie die Selbstbefriedigung Begeisterung ist: so ist die gesellige Gemeinschaft in ihrer wahren Entwickelung Gemeinschaft der individuellen Geister und ihrer Begeisterung.

§. 372. Ein Annexum des eigentlichen Eigenthums bildet noch der vereigenthümlichte Eigenbesitz (vgl. oben §. 226.), d. h. der Eigenbesitz, sofern er ausschließlich an dem Individuum haftet vermöge einer spezifischen Zusammengehörigkeit mit ihm und hierdurch der Natur der Sache nach aus dem öffentlichen Verkehr (s. unten §. 384.) schlechthin zurückgezogen ist. Auch er ist daher, jedoch nur accessorisch, ein Object des geselligen Verkehrs, und auch seine gegenseitige Ausstellung, deren Bewerkstelligung von keiner Seite einer Schwierigkeit unterliegt, gehört mit zur Geselligkeit. Hierin liegt der Grund des Zusammenhangs der Geselligkeit mit dem Luxus, namentlich auch wie er sich in dem Schmuck des Körpers, nämlich unter der Potenz des individuellen Geschmacks, erweist, — aber auch der Grund davon, daß der Luxus nur im Zusammenhange mit der Geselligkeit sittlich normal ist. Da jedoch

der vereigenthümlichte Eigenbeſitz nur ein durchaus ſecundäres Element des Eigenthums iſt oder vielmehr nur ganz relative mit unter den Begriff deſſelben zu befaſſen iſt: ſo darf auch ſeine Ausſtellung nur ein durchaus untergeordnetes Moment in der Geſelligkeit bilden, und gleichſam nur anhaften an der der individuellen Bildung des Naturorganismus, ſo daß er für dieſe den hebenden Hintergrund abgibt. Noch mehr aber, in der Art und Weiſe ſeiner Ausſtellung (in ſeiner Anordnung) muß ſich beſtimmt die individuell gebildete Natur (d. h. näher der individuelle Geſchmack) des Ausſtellenden abſpiegeln, ſo daß er als unter der Potenz dieſer ſtehend erſcheint, und zum unmittelbaren Darſtellungsmittel derſelben erhoben, eben damit aber in den Hintergrund zurückgeſchoben wird. Wo dieß nicht der Fall iſt, und dieß durchaus ſecundäre Element ſelbſtändig auftritt und wohl gradezu vorwiegt, als geſellige Pracht und Prunk, da befindet ſich die Geſelligkeit in einem krankhaften Zuſtande *).

Anm. Wenn im §. namentlich der Körperſchmuck als individuell geordneter mit unter den vereigenthümlichten Eigenbeſitz gerechnet wird, ſo iſt dieß in der Sache ſelbſt wohl begründet. Zu dem animaliſchen Körper *als menſchlichem* gehört nämlich die *Bekleidung weſentlich* mit, als die unmittelbarſte Reaction der menſchlichen Perſönlichkeit gegen die natürliche Macht der unmittelbar mit ihr geeinigten materiellen Natur über ſie. Daß der Menſch ſich bekleidet, iſt die nächſte Aeußerung des frühſten ſittlichen Gefühls (§. 145, Anm.), der Schaam (vgl. §. 294), in ihm, die nächſte Manifeſtation und Bethätigung ſeines Bewußtſeins um den Widerſpruch, in welchem ſeine *materielle* Natur mit ſeinem *Weſen* als *perſönliches* Geſchöpf ſteht. Erſt dadurch, daß er ſich bekleidet, ſetzt der Menſch ſich ſelbſt als Menſchen im beſtimmten Gegenſatz gegen das bloße Thier. So gehört denn ſeine Bekleidung weſentlich mit hinzu zu ſeinem materiellen Leibe als menſchlichem. Sie iſt aber deshalb auch eine der erſten eigentlich ſittlichen Sachen, welche die Menſchheit produzirt, und aus dem religiöſen Geſichtspunkt betrachtet das frühſte Sacrament. Vgl. 1 Moſ. 3, 21.

*) Vgl. *Schleiermacher*, Syſt. d. Sk., S. 311.

§. 373. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz bildet aber auch bestimmt die Grenze des Umfangs der Elemente der Geselligkeit, über die sie nicht hinausschweifen darf ohne mit ihrem eignen Begriff in Widerspruch zu gerathen. Er ist daher der Grund und Boden, an den sie gebunden ist. Der Complex nun des vereigenthümlichten Eigenbesitzes wird durch den Begriff des Hauses bezeichnet. Dieses constituirt den ursprünglichen Umfang desselben in seiner Abgeschlossenheit nach aussenhin, und alle übrigen Elemente des vereigenthümlichten Eigenbesitzes verhalten sich zum Hause nur wie ein Anhang desselben: worin dann eben die Unantastbarkeit des Hauses und seiner Geschlossenheit begründet ist *). (Unveräußerlichkeit von Haus und Hof.) Deshalb ist denn das Haus und, was in diesem wesentlich mit einbegriffen ist, die Familie der durch ihren Begriff selbst geforderte Boden der Geselligkeit und ihre bleibende Grundlage, ihre wesentliche Grundform aber die Gastfreiheit, welche ihrerseits wieder die Bedingung der sittlichen Normalität der Bildung und der Bewahrung eines vereigenthümlichten Eigenbesitzes, d. h. des Zurückziehens eines Theils des Eigenbesitzes aus dem öffentlichen Verkehr ist. So, als häusliche Geselligkeit auf der Basis der Gastfreiheit, ist das gesellige Leben eben das Familienleben, wie es sich für die allgemeine Gemeinschaft relativ aufschließt, und grade in diesem Sich relativ aufschließen für Andre besteht der Fortschritt der sittlichen Entwickelung der Familie. Als häusliche Geselligkeit organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen dem Wirth und den Gästen. Der Wirth ist überwiegend der Mittheilende, die Gäste, aus der Sphäre ihres vereigenthümlichten Eigenbesitzes herausgesetzt, sind überwiegend die Empfangenden, und stehen unter der Potenz von jenem **). Es muß jedoch dieser Gegensatz, damit die Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei, ein schlechthin fließender sein durch stätigen Wechsel. Die sittliche Normalität der Geselligkeit ist so schlechterdings durch ihre absolute Gegenseitigkeit bedingt.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 205. 206 f.

**) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 310.

§. 374. Ungeachtet die Normalität des geselligen Lebens schlechterdings dadurch bedingt ist, daß es das Familienleben zu seiner Basis hat: so ist es nichts desto weniger doch sittliche Forderung, daß es seinen Kreis zu dem absoluten Umfange erweitere. Es muß eine gesellige Gemeinschaft Aller mit Allen — freilich nicht etwa in der Weise eines unmittelbaren Verkehrs — erreicht werden; aber auch diese muß wesentlich ein geselliger Verkehr der Familien mit den Familien (nicht der bloßen Individuen mit den bloßen Individuen — Kaffeehaus-Geselligkeit —) sein, und mithin nur eine erweiterte Familiengeselligkeit, wenn auch immerhin ihr Schauplatz ein öffentlicher wird statt des Privathauses. Eine der höchsten Potenzen des geselligen Lebens in dieser seiner Erweiterung ist die nazionale Geselligkeit, das Volksfest,*) welches der obigen Forderung um so unzweifelhafter entspricht, da ja das Volk selbst wieder eine Familieneinheit bildet, eine Familie höherer Ordnung. Aber auch um die verschiedenen Nazionen soll sich das Band des geselligen Verkehrs schlingen, auch eine internazionale Volksgeselligkeit und internazionale Volksfeste liegen in der sittlichen Forderung. Schon hierin, daß der Geselligkeit die Anlehnung an die Familie wesentlich ist, ist die Nothwendigkeit der Mischung der Geschlechter in ihr begründet. (Vgl. auch unten §. 376.) In ihrem erweiterten Umfange organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen den Tonangebern und den Tonfortleitern, welcher dem zwischen dem Wirth und den Gästen correspondirt.

Anm. Hiernach ergibt sich die Beschränkung, der die Behauptung Schleiermacher's (Syst. d. Sl., S. 310 f.) unterliegt: „Wenn die freie Geselligkeit sich vom Hause lossagt und eine Art von öffentlichem Leben wird: so muß theils wegen Abwesenheit der stehenden Kunstmasse Rohheit, theils wegen Mangels an Beziehung auf die Totalität eines eigenthümlichen Lebens Einseitigkeit entstehen, welche nur dadurch gut gemacht werden kann, daß sich ein ganzer Cyclus solcher Verbindungen bildet, woraus bei eigentlichem innerem Verfall der Schein eines größeren Styls entsteht." Vom

*) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 312 f.

Hause darf sich die Geselligkeit wohl loslösen, aber nimmermehr von der Familie. In der That ist es namentlich deshalb für sie so wichtig, daß sie sich an die Familie anlehne, weil sie so durch die Beziehung auf ein in sich vollständiges und einheitliches und schon durch natürliche Verhältnisse sittlich in sich gehaltenes und berechtigtes eigenthümliches Lebensganzes ein sittliches Maaß erhält und die sittlich nothwendig zu fordernde Allseitigkeit. Allerdings liegt in dem Begriff der Ausstellung der einer Bloßgebung einer an sich der Oeffentlichkeit nicht angehörigen, für die Wahrnehmung der Andern nicht geeigneten Sache oder Function des Individuums mit. Die gesellige Gemeinschaft hat immer nur relative Oeffentlichkeit, sie zieht sich immer verschämt zurück in ein irgendwie geschlossenes Heiligthum. Je inniger sie ist desto mehr, im höchsten Maaße als Gemeinschaft des Gebets. (S. unten §. 383.) Der Grund davon liegt einfach in dem Bgriff des Eigenthums, um dessen gegenseitige Ausstellung die Geselligkeit sich bewegt.

§. 375. Die Möglichkeit der geselligen Gemeinschaft beruht ganz im Allgemeinen auf dem Vorhandensein natürlicher spezifischer individueller Zuneigungen (§. 271), namentlich unter der näheren Bestimmtheit des Vorherrschens des Triebes, also spezifisch wahlverwandter natürlicher Richtungen (§. 166.).

§. 376. Als Gemeinschaft des individuellen Bildens setzt die Geselligkeit auf der einen Seite eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die individuellen Differenzen der Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, erst deutlich und als bedeutsam hervortreten. Sie gestaltet sich desto glücklicher, je mehr sich bedeutende Individualitäten (eben die Tonangeber) aus der Masse herausheben. Ebendeshalb hat sie auch, wenigstens in ihrer höheren Entwickelung, die Mischung der beiden Geschlechter (vgl. oben §. 374.) zu ihrer Bedingung, weil die Differenzen des Individuellen nirgends einerseits so entschieden und andrerseits mit so unmittelbarer, weil natürlicher, gegenseitiger Anziehungskraft hervortreten wie da, wo sie auf der Grundlage der Geschlechtsdifferenz ruhen.

Ueberdieß da in dem Manne die universelle Humanität vorherrscht vor der Individualität, in dem Weibe aber die Individualität vor der universellen Humanität (§. 294.), so sind grade die Frauen das lebendigste Element der Geselligkeit. Das eigenthümliche Verhältniß der beiden Geschlechter, sofern sie noch außer der Ehe leben, im geselligen Verkehr ist das der Galanterie. Auch von dieser Seite her bleibt die Geselligkeit immer auf den Boden der Familie gewiesen.

Anm. Kein geselliges Verhältniß zwischen unverehelichten Personen verschiedenen Geschlechts kann ohne alle Tendenz auf Liebe sein, da ja beide im Suchen nach der Ehe begriffen sein müßen. Die Darstellung dieser Tendenz, sofern sie doch nur eine allgemeine bleibt ohne sich in dem geselligen Kreise mit Sicherheit auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts zu richten, ist das Wesen der Galanterie.*) Diese hat also, wenn der Ausdruck im weitesten Sinne genommen wird, aufseiten beider Geschlechter ihren Ort. Doch modifizirt sie sich bei jedem von beiden auf eigenthümlich verschiedene Weise. Da in dem Verhältniß der beiden Geschlechter der Mann allein der suchende Theil ist, das Weib aber nur der sich finden lassende: so kommt die im engeren Sinne des Worts so genannte Galanterie nur jenem zu, diesem aber, als der männlichen Galanterie entsprechend, das, was man die jungfräuliche Holdseligkeit nennen könnte, d. h. die unbefangene Empfänglichkeit für die Anknüpfung freundlichen geselligen Verkehrs mit dem entgegenkommenden männlichen Geschlecht. Die sittliche Normalität des Verhältnisses der Galanterie, im weiteren Sinne, beruht auf der Gleichmäßigkeit der Annäherung von beiden Seiten. Die Ehe, und natürlich auch schon die bloße Verlobung, macht normaler Weise aufseiten beider Geschlechter dieser Galanterie ein Ende.

§. 377. Auf der andern Seite aber setzt die Geselligkeit als Gemeinschaft des individuellen Bildens ebenso auch

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 271 f.

eine bestimmte und spezifische Homogeneität und gegenseitige Anziehung des beiderseitigen Eigenthums voraus, also eine spezifische Gleichartigkeit der beiderseitigen individuellen Bildungen des Naturorganismus und der beiderseitigen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen, bevorab als Richtungen, äußert. Ohne eine solche bestimmte Gleichartigkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) wäre die Anknüpfung des geselligen Verkehrs rein unmöglich. Diese bestimmte Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) begründet das Aufschließen der eigenthümlichen individuellen Bildungsgebiete der Einzelnen für einander, wie die bestimmte Unähnlichkeit jener das Abschließen dieser begründet*), — ein Abschließen, welches jedoch, um ein sittlich normales zu sein, nur ein vorläufiges und relatives sein darf. Am intensivsten ist diese bestimmte Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) einerseits im Familienkreise andrerseits in der Freundschaft gegeben**), weshalb es auch in beiden Kreisen nur eines Minimums von Ausstellung bedarf zur Vermittelung des geselligen Verkehrs. Daher hat auch die Geselligkeit da ihre gediegenste Gestaltung, wo sie Familiengeselligkeit ist oder Geselligkeit der Freunde. Die Erweiterung des geselligen Familienkreises zum geselligen Freundschaftskreise ist die eigentliche gesellige Aufgabe. Auch das weiteste gesellige Verhältniß kann und soll im Verlauf der sittlichen Entwickelung zu einer bestimmten Analogie mit dem Freundschaftsverhältniß potenzirt werden. Die Geselligkeit hat deshalb wesentlich diese doppelte Tendenz einerseits zum Familienkreise und andrerseits zur Freundschaft hin, und diese beiden Tendenzen schließen einander gänzlich nicht aus.

Anm. Die Geselligkeit hat die Tendenz, Freundschaft zu werden. In vielen Fällen entwickelt sich die Freundschaft zunächst aus der Geselligkeit heraus.

---

*) Schleiermacher, a. a. O. §. 228.

**) Die Geschwisterliebe ist ja auch der ursprüngliche Grundtypus der Freundschaft. S. Schleiermacher, a. a. O., S. 270.

§. 378. Ganz allgemein ausgedrückt besteht jene spezifische Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Triebes und des Geschmacks, der sich in einer gemeinsamen *geselligen Sitte* ausdrückt. Diese gesellige Sitte bildet das allgemeine Substrat der differenten Weisen der geselligen Ausstellungen der Einzelnen. Vermöge der sittlichen Entwickelung bildet sie sich unwillkührlich in immer weiteren Kreisen aus. Einmal nämlich sind auch in der individuell bildenden Function bereits vonvornherein in dem Umfange der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maaß der individuellen Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maaß derselben zwischen den Andern als Aehnlichkeit erscheint. Fürsandre bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, die sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit in der Differenz relative Identitäten*). Schon mit der Volkssitte ist demnach ein bestimmtes Analogon der geselligen Sitte gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Bildens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn für das fremde individuelle Bilden oder für das fremde Eigenthum und die fremde Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ab, theils auch, da das individuelle Bilden sich nur im Ineinandersein mit dem universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt, (wie auch umgekehrt,) eine relative Aehnlichkeit des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung). Daher entstehen in den besondren Kreisen der Gemeinschaft des universellen Bildens, in den besondren bürgerlichen Berufskreisen oder Ständen (s. unten §. 392. 430.) unwillkührlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung). Die Standessitte ist so zugleich gesellige Sitte. Auf den tieferen Stufen der sittlichen

*) Schleiermacher, a. a. O., §. 227.

Entwickelung hat deshalb der Umfang der geselligen Gemeinschaft sein Maaß an der Identität des Standes. Auf ihren höheren Entwickelungsstufen aber durchbricht die Geselligkeit auch diese Schranke immer mehr*). Auf ihnen erfordert der gesellige Verkehr als seine Bedingung keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Bildens und des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) als die, welche mit der Aehnlichkeit der Bildung überhaupt gegeben ist. Ist diese Bildung vollendet, d. h. scheint auch in allem Eigenthum und aller Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) das Universellmenschliche schlechthin klar hindurch durch das Individuelldifferente, so tritt sie schlechthin an die Stelle der bestimmten geselligen Sitte als Bedingung der geselligen Gemeinschaft. Die schlechthin allgemein gültige und höchste gesellige Sitte ist die gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen geselligen Gemeinschaft gegeben. Denn auf ihm wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus zu ihr erfordet als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Productionen des individuellen Bildens und ihre Ausstellungen begründet schon hinreichend das Verständniß derselben unter Allen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

§. 379. Das bestimmte Verhältniß, welches in der geselligen Ausstellung zwischen der geselligen Sitte als allgemeinem Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen Ausstellungsweise des Ausstellenden hervortritt, das bestimmte Maaß des Gebundenseins dieser durch jene und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden, die Höhe oder die Tiefe der Stimmung dieses Verhältnisses ist es, worauf der *geſellige Ton* beruht. Diesem seinem Begriff zufolge ist er als falscher Ton in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der ungebundene (zügellose) Ton. Der sittlich normale, d. h. der gute Ton involvirt auf der einen Seite die wirkliche Angemessenheit der geltenden geselligen Sitte zu dem Wesen des auszustellenden Objects und auf der andern Seite die völlig freie Bewegung der Eigenthümlichkeit des indivi-

*) Vgl. auch *Schleiermacher*, Die chr. Sitte, S. 656. 657, überhaupt S. 655—660.

duellen Triebs und Geschmacks innerhalb dieses allgemeinen Typus der geselligen Sitte. Er ist also auf jeder bestimmten Stufe der sittlichen Entwickelung die möglichste gesellige Freiheit des Einzelnen unter der Potenz des möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine Ausdruck der jedesmaligen sittlichen Entwickelungsstufe, namentlich der jedesmaligen Entwickelungsstufe der Geselligkeit, ohne nachlässiges Sinken und affectirtes Steigen*). Eben als solcher ist er dann auch wesentlich zugleich der wahrhaft freie Ton. Der vollendete gute Ton ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus des individuellen Bildens der schlechthin sachgemäße ist, und andrerseits diese herrschende gesellige Sitte und die individuelle Eigenthümlichkeit des Triebs und des Geschmacks (des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit) jedes Einzelnen schlechthin in einander aufgehn, so daß einerseits für diese jene der spezifische Schlüssel ist, und andrerseits jene ihre concrete Erfüllung auf spezifische Weise in der Gesammtheit dieser individuellen Eigenthümlichkeiten findet. Dann coincidiren die gesellige Sitte und die individuelle gesellige Bildung schlechthin; diese geht in ihrer Entfaltung in jener schlechthin auf, und jene löst sich in diese schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung der wirklichen Sachgemäßheit der geselligen Sitte, d. h. ihrer vollendeten Gebildetheit (§. 137.). Er tritt ein, sobald die sittliche Bildung als solche vollendet ist, und die gesellige Gemeinschaft zu ihrer Basis nur noch die sittliche Bildung überhaupt hat. Dieser Stand der Dinge kann daher erst die Frucht der Vollendung der Entwickelung des geselligen Lebens und der sittlichen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. Tritt eine wirkliche und kräftige gesellige individuelle Eigenthümlichkeit lediglich auf ihren eigenen Füßen auf, ohne sich in ihren Productionen durch einen objectiven Grundtypus, durch irgend eine gesellige Sitte, bestimmen und reguliren zu lassen, so ist dieß die Bizarrerie. Dem Bizarren correspondirt innerhalb des Kunstlebens das Barrocke. S. oben §. 332.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 310.

§. 380. Ist der allgemeine Typus, welcher die besondre gesellige Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objectiver, d. h. in der Natur des auszustellenden Gegenstandes selbst begründeter, sondern ein nur willkürlich gemachter, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen geselligen Functionen, aber nicht durch ein wirklich Allgemeines, sondern nur durch eine für ein Allgemeines gehaltene Besonderheit: so ist dieß die gesellige Mode. Fehlt dagegen eine markirte gesellige Eigenthümlichkeit (des Triebes und des Geschmacks), und will sie durch ein willkürlich gemachtes, etwa von Andern abgeborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist dieß die gesellige Manier. Die gesellige Mode ist der nur versteckte ungebundene Ton, wie denn auch die gesellige Zügellosigkeit und die gesellige Mode Hand in Hand gehn. Je weniger gesellige Sitte es gibt, desto mehr gibt es gesellige Mode, und umgekehrt. Die gesellige Manier ist der nur versteckte steife Ton, wie denn auch gesellige Manier und Mangel an gegeselliger Eigenthümlichkeit Hand in Hand gehn. Je weniger gesellige Eigenthümlichkeit es gibt, desto mehr gesellige Manier gibt es, und umgekehrt. Auch die gesellige Manier ist allemal wie arm so auch steif (auch die s. g. legere Manier). Da beide, gesellige Mode und gesellige Manier, auf geselliger Impotenz — jene der geselligen Gemeinschaft im Ganzen, diese des geselligen Individuums, — beruhen, und einerseits eine kräftige gesellige Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten allgemeinen geselligen Typus unterordnet, und andrerseits eine wirkliche gesellige Sitte sich nur von einer wirklich lebenskräftigen geselligen Eigenthümlichkeit aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Geselligkeit immer mit einander Hand in Hand.

Anm. Unter die gesellige Mode gehört nach §. 372 namentlich auch die Kleidermode.

§. 381. Der Geselligkeit eignet, wie dem individuellen Bilden selbst (§. 233.), wesentlich der Character, Vergnügen zu gewähren. Daher wird namentlich mit in ihr auf die Anstrengung die Erholung gefunden. Und zwar ist es näher, da das Vergnügen, welches sie gewährt, auf der Seite der bildenden Function liegt, vorzugsweise die Erholung auf die Anstrengung des universellen Bildens, d. h. des Machens, welche bei ihr geschöpft wird. Eine sittlich normale ist aber die Erholung durch das individuelle Bilden

eben nur sofern es nicht ein sich isolirendes Aneignen und Genieſſen ist, sondern ein Gemeinschaft pflegendes, kurz nur wenn die Erholung durch dasselbe in der geselligen Gemeinschaft genossen wird.

Anm. Der Geschäftsmann sucht und findet seine Erholung überwiegend im geselligen Leben (namentlich im Spiel), der Gelehrte überwiegend im Kunstleben.

§. 382. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Bildens oder des geselligen Lebens ist nach §. 288. bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) und die Gewährleistung derselben. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinem Eigenthum und seiner Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), welche der Eine dem Andern durch die Ausstellung derselben für ihn eröffnet, zugleich ihm selbst die Theilnahme an dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) dieses Andern eröffne, und so beide ihr Eigenthum und ihre Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) dadurch bereichern, daß sie dieselben beide einander gemein machen. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der sittlichen Normalität des geselligen Lebens ist die *gesellige Bildung* der mit einander gesellig verkehrenden, und zwar als *sich entsprechende*. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder der Glückseligkeit (Begeisterung) zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß jeder von ihnen theils für den Andern sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) ausstellen, theils von dem Andern das Eigenthum und die Selbstbefriedigung oder die Glückseligkeit (Begeisterung) desselben mittelst ihrer Ausstellung für ihn wirklich in sich aufnehmen kann, wovon dann eben die unmittelbare Folge ist, daß sich das Eigenthum und die Selbstbefriedigung oder die Glückseligkeit (Begeisterung) beider, des Gebenden und des Empfangenden, an einander erschließen und steigern. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts Anderem beruhen als auf der geselligen Bildung beider Theile, und zwar auf der Correspondenz ihres Maaßes bei beiden. Da das individuelle Bilden einerseits (sofern es Aneignen ist) durch den Trieb, resp. die Begehrung, andrerseits (sofern es Genieſſen ist) durch den Geschmack

vermittelt wird: so ist die gesellige Bildung wesentlich einerseits Bildung der Triebe oder vielmehr der Begehrungen, d. i. Erregbarkeit, andrerseits Geschmacksbildung.

Anm. 1. Es wird mit Recht als eine sittliche Entwürdigung angesehen, wenn der (gesellig) Gebildetere sich *gesellig* in den Kreis der (gesellig) Ungebildeteren mischt, — aber ebenso auch als sittliche Verkehrtheit, wenn der umgekehrte Fall statt findet.

Anm. 2. Der eigentliche Ort, an welchem die Geschmacksbildung ihre dominirende Bedeutung hat, ist das gesellige Leben. Seine eigentliche Bedeutung hat der Geschmack für die Geselligkeit, nicht *unmittelbar* für die Kunst. Gourmands sind gewöhnlich ausgezeichnete Gesellschafter.

Anm. 3. Weil die gesellige Bildung wesentlich Bildung der Triebe und des Geschmacks ist, deshalb sind die Frauen die Virtuosinnen der Geselligkeit; denn ihnen vorzugsweise wohnen feiner Geschmack und Erregbarkeit bei. Unbewegliches, unbeholfenes Phlegma und pedantische Geschmacklosigkeit sind die geselligen Kapitallaster. Die Sanguiniker sind die gebornen guten Gesellschafter, und ebenso die Genußmenschen, die Lebenslustigen, die Bonvivants.

§. 383. Als *religiöse* ist die Geselligkeit die Gemeinschaft des *religiösen* individuellen Bildens oder Aneignens und Genießens, d. h. des Betens und des Seligseins mittelst der gegenseitigen Ausstellung des *religiösen* Eigenthums und der *religiösen* Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), d. h. der Charismen und des Enthusiasmus für einander. Sie ist also Gemeinschaft der Charismen und des Enthusiasmus. Bei normaler Entwickelung ist *jedes* Aneignen und Genießen wesentlich zugleich Beten und Seligsein, und *jedes* Eigenthum und *jede* Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung) wesentlich zugleich Charisma und Enthusiasmus, und so das gesellige Leben wesentlich ein *schlechthin* religiöses. In diesem Falle sind Trieb (resp. Begehrung) und Geschmack durchgängig zugleich religiös bestimmt, und *jede* gesellige Ausstellung überhaupt ist dann wesentlich zugleich eine religiöse. In *allen* geselligen Ausstellungen ist dann die Ausstellung der individuellen Gottesthätigkeit, d. h. des Gewissens des gesellig Ausstellenden wesentlich und ausdrück-

lich mitgesetzt. Die religiöse Geselligkeit ist so wesentlich Gebetsgemeinschaft, Fürbitte des Einen für den Andern und gemeinsames Beten des Einen mit dem Andern, d. h. Beten Mehrerer um denselben Gegenstand (vgl. Mtth. 18, 19. 20), wobei ihr Beten sich gegenseitig entzündet und zu wirksamer Kräftigkeit belebt *). Fürbitte und gemeinsames Beten sind aber nur unter der Voraussetzung der realen persönlichen Einheit der Geister der für und mit einander betenden in der Liebe möglich, und nur nach dem Maaß dieser Einheit. Da die das religiöse individuelle Bilden vermittelnde Potenz der religiöse Trieb, das Gewissen ist, so ist die religiöse Geselligkeit wesentlich Gemeinschaft der Gewissen, ein gegenseitiges Für einander aufschließen und offenbaren, eben damit aber unmittelbar zugleich auch erregen, beleben, erfrischen und schärfen der Gewissen. Auch als religiöses, also als Beten und Seligsein, ist das individuelle Bilden wesentlich ein Mittel der Erholung, nämlich der religiösen, und zwar näher das religiöse Erholungsmittel auf die Anstrengung des religiösen universellen Bildens, also des Heiligens und des religiösen Verdienens. (Ora et labora gilt auch in diesem Sinne.) Eine normale ist auch diese Erholung nur sofern sie eine Gemeinschaft pflegende ist. Die absolute Allgemeinheit des geselligen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des individuellen Bildens gegeben. In dem Charisma und dem Enthusiasmus kommen das Eigenthum und die Selbstbefriedigung oder die Glückseligkeit (Begeisterung) unmittelbar zu schlechthin allgemeiner Anerkennung und Geltung. Der religiöse Trieb, das Gewissen, ist die alle Differenzen der individuellen Triebe durch ihre allgemein verehrte Auctorität ausgleichende und einigende Macht, und mittelst des religiösen Geschmacks (des Geschmacks an Gott) lösen sich alle noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Geschmäcken friedlich auf. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen allgemeinen religiösen geselligen Gemeinschaft kann sich das gesellige Leben allmälig auch nach seiner an sich sittlichen Seite zu vollständiger Allgemeinheit vollziehn.

---

*) Vgl. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, III, S. 716 f.

Anm. 1. Bei normaler Entwickelung wird jeder Genuß durch das Gebet geheiligt.

Anm. 2. Gebetsgemeinſchaft und Gemeinſchaft der Gewiſſen können immer nur mit einander gegeben ſein. Sie ſind die höchſte Blüte der religiöſen Geſelligkeit und überhaupt der Geſelligkeit. Die köſtlichſte Frucht der religiöſen Geſelligkeit iſt die gegenſeitige Weckung und Schärfung der Gewiſſen. Sofern die Geſelligkeit eine religiöſe iſt kommt, indem Einer dem Andern ſein Eigenthum (ſein Charisma) ausſtellt, in dieſem das lebendige und zarte Gewiſſen als das beſeelende Princip ſeines individuellen Bildens (deſſen Product dieſes Eigenthum iſt,) zur Anſchauung.

Anm. 3. Auch empiriſch zeigt es ſich, daß je religiöſer der Character einer Geſelligkeit iſt, deſto weiter ihre Sphäre greift. Solche, die ſich religiös beſtimmt berühren, nähern ſich einander ſogleich geſellig, auch bei bedeutendem Abſtande des Maaßes ihrer Bildung.

V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das öffentliche Leben.

§. 384. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder des Machens und des es concomitirenden (durch die Vermittelung des Schätzens) Erwerbens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, der Sachen (oder resp. Werke, s. oben §. 219,) und des Eigenbesitzes, näher mittelst des universell bestimmten Austausches derselben, nämlich durch ihre gegenseitige Uebertragung von dem Einen auf den Andern (§. 270.), d. i. mittelst des bürgerlichen oder resp. öffentlichen Verkehrs. Sie ist also Gemeinschaft von der einen Seite angesehen der Sachen (resp. Werke), von der andern Seite angesehen des (Erwerbes oder) Eigenbesitzes, der als Gegenstand des Verkehrs zum Vermögen wird. Diese Gemeinschaft ist die bürgerliche oder das bürgerliche oder öffentliche Leben.

Anm. 1. Daß wir hier von dem bürgerlichen oder öffentlichen Leben reden, beruht auf dem Unterschiede im Character der Gemeinschaft des universellen Bildens, je nachdem sie ihren Ort entweder im wirklichen Staate hat oder nicht. (S. unten §. 446.) Im letzteren Falle ist sie bloßes bürgerliches Leben, im ersteren öffentliches Leben.

Anm. 2. Auch das, was auf den ersten Anblick als Gemeinschaft des Machens oder des Arbeitens (im engeren Sinne, s. oben §. 233,) selbst erscheint, die gegenseitige Hülfsleistung bei demselben ist in der That nichts als ein solcher Austausch der Sachen. Dieß wird besonders dadurch augenscheinlich, daß an die Stelle der Hülfsleistung des Arbeiters, wenigstens theilweise, die Maschine treten kann.

Anm. 3. Man vergleiche folgende Begriffsbestimmungen Schleiermachers: „Die Masse, die jeder in seinen Bildungsproceß hineinzieht, ist sein Besitz". Die chr. Sitte, S. 93 der Beil. Vgl. auch S. 94 f. Sodann: „Ist der Bildungsproceß ein absolut gemeinschaftlicher: so ist zwar alles, was der Einzelne als Organ Aller gebraucht, Aller Organ, aber doch so, daß er in dem Gebrauche desselben nicht gestört werden darf, und darauf beruht das Eigenthum; und was jeder als Resultat hervorgebracht hat, ist nothwendig ein für Alle gebildetes, und darauf beruht das Verkehr." Ebendas., S. 449.

§. 385. Da bei dem universellen Bilden die vermittelnde Potenz die Kraft ist, und zwar als Willenskraft (§. 219.), so ist das öffentliche Leben wesentlich Gemeinschaft der Kräfte.

§. 386. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit der eignen Kraft, näher der eignen Willenskraft, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden individuellen sittlichen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden sittlichen Bedürfnisse.

Anm. Die Kraft, näher die Willenskraft, des Einzelnen ist zu beschränkt, als daß er mit ihr für sich allein die materielle Natur vollständig in allen den Beziehungen der menschlichen Persönlichkeit in universeller Weise als Organ zuzueignen vermöchte, nach welchen hin er für die Lösung seiner individuellen sittlichen Aufgabe solcher Werkzeuge der universellen menschlichen Persönlichkeit bedarf.

§. 387. Der spezifische Charactker der Gegenstände des öffentlichen Verkehrs, d. i. der Sachen und des Eigenbesitzes ist die Nützlichkeit, d. h. näher die Gemeinnützlichkeit. (S. §. 232.)

§. 388. Da der öffentliche Verkehr in dem gegenseitigen Austausch der Sachen und des Eigenbesitzes besteht, so ist er durch das universell bestimmte Wahrnehmungsvermögen (das Vermögen universeller Werthgebung), d. i. das Beurtheilungsvermögen oder den s. g. practischen Verstand vermittelt.

§. 389. Die Möglichkeit des Austausches der Producte des universellen Bildens beruht ganz im Allgemeinen darauf, daß sie vermöge des das Bilden concomitirenden Werthgebens einen objectiven, allgemein gültigen Werth haben, der sofern sie in den

Verkehr eintreten, zum Preise wird. Alles nämlich, was einen Preis hat, kann in den Tausch kommen, und ohne irgend eine Beeinträchtigung des einen oder des andern Theils von dem Einen zu dem Andern übergehn. Sofern die Sachen einen Preis haben sind sie Waare.

§. 390. Die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit des öffentlichen Verkehrs ist sonach, daß es ein schlechthin allgemein gültiges Darstellungsmittel des Preises seiner Objecte gibt oder ein allgemein geltendes Tauschmittel, in welchem sich der Werth und mithin auch der Preis der Sachen genau wie einerseits ausdrücken, so andrerseits realisiren läßt. Dieß ist der Begriff des Geldes, der rein abstracten Form des Eigenbesitzes als Vermögen. Das Geld ist das schlechthin Nützliche. Es darf nicht selbst wieder Waare sein. Vielmehr sind Waare und Geld Correlata.

Anm. Ohne Geld ist schlechthin wahrer Tausch völlig unmöglich. In dem wissenschaftlichen Leben entspricht dem Gelde die Schrift. Zu den dunkelsten Problemen gehört die Frage, woher die Allgemeinheit des Metallgeldes sich erkläre. Vgl. darüber auch Schleiermacher, Syst. der Sl., S. 196. 197.

§. 391. Näher setzt der öffentliche Verkehr als seine Bedingungen voraus einerseits eine bestimmte und streng eingehaltene Theilung der Einzelnen in die Gesammtaufgabe des universellen Bildens oder des Machens, also eine Theilung der Arbeit, und zwar eine wahrhaft organische und somit auch spezifisch richtige, — und andrerseits einen schlechthin ungehemmten Austausch der Producte des universellen Bildens oder des Machens, also der Sachen und der Eigenbesitze aller Einzelnen.

§. 392. Die Theilung der Arbeit, sofern sie bestimmt organisirt ist, begründet für den Einzelnen seinen öffentlichen Beruf und die Verschiedenheit der Berufsarten. Jeder Beruf hat eine eigenthümlich modifizirte teleologische Beziehung zu der Gesammtaufgabe dieser Sphäre der sittlichen Gemeinschaft, und bedingt somit eine eigenthümlich modifizirte Stellung der ihm obliegenden Individuen in dem Gesammtorganismus derselben. Diese letztere ist der Stand. Mit der Verschiedenheit der Berufsweisen ist mithin zugleich eine Verschiedenheit der Stände

gegeben. Ohne Beruf gibt es auch keinen Stand. Darauf, daß der Einzelne, indem er mit seinem universellen Bilden seinen eignen individuellen Zweck verfolgt, hierdurch wesentlich zugleich den allgemeinen Zweck der Gemeinschaft des universellen Bildens zu fördern geeignet oder zu einem bestimmten bürgerlichen Beruf qualifizirt ist, gründet sich die Anerkennung seiner Berechtigung, in der Gemeinschaft des bürgerlichen Lebens *sich selbst Zweck zu sein* und von ihr als solcher behandelt zu werden, d. h. seine *bürgerliche Ehre*. Die *bürgerliche* Ehre ist wesentlich Standesehre. Im bürgerlichen Leben hat, wer keinen Stand hat, auch keine Ehre. Nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Bedeutung der verschiedenen Berufsweisen und Stände für den Zweck des bürgerlichen Lebens sind die verschiedenen Berufsarten und Stände unter sich abgestuft, und ist die bürgerliche Ehre nach der Verschiedenheit der Stände eine mannichfach abgestufte. Diese Abstufung involvirt unmittelbar auch eine Unterordnung der verschiedenen Berufe und Stände unter einander, bei der die niederen bürgerlichen Stände in eine relative Abhängigkeit von den höheren treten, und mit ihrer bürgerlichen Thätigkeit der dieser als Werkzeug dienen müssen. So begründet sich in der bürgerlichen Gemeinschaft mit Nothwendigkeit ein *Dienstverhältniß*. Zur sittlichen Normalität dieses Verhältnisses wird aber schlechterdings erfordert einerseits daß der Zweck der höheren Stände, welchem die niederen mit ihrer Arbeit zu dienen haben, durchaus nur der allgemeine Zweck der bürgerlichen Gemeinschaft selbst ist, so daß diese, indem sie dem Zwecke jener dienen, damit unmittelbar zugleich ihrem eignen Zwecke dienen, nicht aber in irgend einer Weise ein particulärer Zweck, sei es nun der jener höheren Stände als solcher oder der der einzelnen ihnen angehörigen Individuen, — und andrerseits — was übrigens hiermit schon unmittelbar zugleich gegeben ist, — daß kein Individuum der niederen Stände durch dieses Dienstverhältniß in der Erreichung seines individuellen bürgerlichen Zwecks behindert, sondern vielmehr jedes in dieser Beziehung durch dasselbe schlechthin gefördert wird. Alle müssen, indem sie dem allgemeinen Zweck des Ganzen der bürgerlichen Gemeinschaft dienen, zugleich ganz einander gegenseitig dienen in Ansehung der Erreichung ihrer individuellen bürgerlichen Zwecke. Fehlen jene

Bedingungen, so ist der Dienst bürgerliche Knechtschaft, die dann unmittelbar zugleich die Ehrlosigkeit mit einschließt. Einen Stand der Knechte und der bürgerlich Ehrlosen darf es im bürgerlichen Leben schlechterdings nicht geben.

Anm. 1. Was hier zuletzt gefordert wird ist nur im Staate realisirbar. S. unten §. 435. Es ist ungenau, wenn Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 376, sagt: „Dienst ist nur da, wo der Eine für die Zwecke des Andern als für fremde nach der Willkür des letzteren seine Thätigkeit aufzuwenden genöthigt ist." Dieß ist Knechtschaft, nicht Dienst. Allerdings kann ein Abhängigkeitsverhältniß, das an sich ein bloßes Dienstverhältniß ist, für den Abhängigen ein Knechtschaftsverhältniß sein, sofern er nämlich der teleologischen Beziehung seines Dienens zu seinem eignen individuellen Zweck sich nicht bewußt ist.

Anm. 2. Der Unterschied der Stände darf im Volk die nazionale Einheit nicht verdunkeln und alteriren. S. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 655—660.

§. 393. Der Austausch der Producte des universellen Bildens, der Sachen und der Eigenbesitze, ist der Handelsverkehr. In seinem Begriff selbst liegt die Forderung seiner Unbeschränktheit schon mit (Handelsfreiheit). Da er nur dann in Fluß kommen kann, wenn er bestimmt organisirt ist, d. h. wenn Einzelne sich ausdrücklich für die Uebrigen dem Geschäft seiner Vermittelung unterziehen: so ist er selbst eine besondre Arbeit, und begründet einen besondren Beruf und Stand.

§. 394. Die Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens ist bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der bei ihr stattfindenden Mittheilung und die Gewährleistung dieser vollständigen Gegenseitigkeit der Mittheilung. (§. 288.) Diese Gewährleistung ist der Rechtszustand, der zunächst nur in Beziehung auf das universelle Bilden und nur unter der Voraussetzung einer Gemeinschaft desselben eine Stelle hat*). Recht und bürgerlicher oder öffentlicher Verkehr gehören wesentlich zusammen. Nur

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 143 f.

soweit geht zunächst das Recht als es Gegenstände des bürgerlichen Verkehrs gibt, und nur das ist Gegenstand des bürgerlichen Verkehrs, in Beziehung worauf es ein Recht gibt. Näher besteht nun der Rechtszustand darin, daß in Beziehung auf den bürgerlichen Verkehr die bürgerliche Gemeinschaft selbst als bestimmend eintritt an der Stelle der Einzelnen als solcher. Der Einzelne kann auch bei normaler sittlicher Entwickelung, also auch unter der Voraussetzung des gerechtesten Willens auf seiner Seite, das weite Gebiet des universellen Verkehrs und die unendliche Verschlingung der Fäden auf ihm nicht mit Sicherheit übersehen, um sich in solcher Weise einen besondren Kreis des Machens oder der Arbeit abzustecken, und Formen für den Austausch der von ihm producirten Sachen zu wählen, daß durch beides die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung in dieser Sphäre, so weit es ihn betrifft, unfehlbar herbeigeführt werde. Darum tritt die Gemeinschaft selbst an seiner Stelle ein, und organisirt auf positive Weise, d. h. durch das bürgerliche Gesetz, selbst das bürgerliche Leben, indem sie die allgemeingültigen Formen theils für die Theilung der Arbeit, theils für den Austausch der Sachen oder des Eigenbesitzes feststellt, und zugleich ihre Aufrechterhaltung gewährleistet, dadurch, daß sie ihre eigne Macht dafür einsetzt. Daher gehört es denn auch als wesentliches Moment mit zum Begriff des Rechts, daß es sich mit äußerer Macht, durch äußeren (physischen) Zwang durchsetzt, und mithin da, wo es gemißachtet wird, mit der Strafe reagirt. Im Rechtszustande trifft das Verbrechen (od. resp. das Vergehen), d. h. eben die sittliche Abnormität als Uebertretung eines Rechtsgesetzes, unverbrüchlich Strafe. Diese unsre Sphäre ist demnach der eigenthümliche Ort des bürgerlichen Gesetzes, das außer ihr keine Stelle hat, und des bürgerlichen Rechts oder des Privatrechts. Zugleich folgt aber aus dem Gesagten auch, daß in dem bürgerlichen Leben Recht nur der besitzt, der einen Beruf und Stand hat, weil nur er wirklich der Rechtsgemeinschaft eingegliedert ist, der Berufs- und standlose hingegen auch rechtlos ist.

Anm. Was hier von dem Verbrechen und der Strafe gesagt ist, soll nur zur Erläuterung dienen. An sich hat es hier gar keine Stelle, wo die absolute Normalität der Sittlichkeit die durchgängige Voraussetzung ist.

§. 395. Diesem seinem Begriff gemäß fordert der Rechtszustand schlechterdings als seine Bedingung das Vorhandensein einer Obrigkeit (diesen Ausdruck hier im engeren Sinne genommen), d. h. er fordert, daß die bürgerliche Gemeinschaft als solche (als Collectivperson, als moralische Person) den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objectiv existirende Macht sei, also daß sie ausdrückliche Organe habe, die als solche von den Einzelnen anerkannt werden und die Macht besitzen, sich allgemeine Anerkennung zu erzwingen. Ihnen gegenüber sind die Einzelnen dann die Unterthanen (hier ebenfalls dieses Wort im engeren Sinne genommen). Dieses Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen kann sich wiederum nur in der Form eines Rechtsverhältnisses fixiren. Die Gesammtheit muß dafür sich verbürgend eintreten, daß die Obrigkeit eine wirkliche, thatsächliche Macht sei den Einzelnen als solchen gegenüber, indem sie sich über bestimmte Formen verständigt (auf welchem Wege auch immer), in denen jene ihre Macht über diese auszuüben hat, und die Aufrechthaltung dieser ausdrücklich in ihrem Namen festgestellten Formen mittelst äußerer Gewalt über sich nimmt. So kommt zum Privatrecht auch noch das öffentliche Recht hinzu, welches eben der Inbegriff dieser Formen und Ordnungen ist; und aus dem Gesichtspunkte dieses öffentlichen Rechts müssen sich dann auch die privatrechtlichen Institute wieder vielfach modifiziren lassen. Wie sich denn auch beide schlechterdings nur mit einander entwickeln können, das privatliche Recht und das öffentliche. Die Obrigkeit ist das den Verkehr in dem Gesammtumfange dieses Kreises ordnend und leitend bestimmende Princip der Gemeinschaft selbst. Ihre Function ist im Wesentlichen einerseits die Gesetzgebung, andrerseits die Gesetzesvollziehung (das richterliche Geschäft bestimmt mit eingeschlossen). So ist auch die obrigkeitliche Function selbst eine besondre Arbeit, die einen besondren Beruf und Stand begründet, den obrigkeitlichen. Durch den Fortschritt der sittlichen Entwickelung des bürgerlichen Lebens, namentlich wie es das öffentliche ist, selbst setzt sich übrigens der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen allmälig immer mehr zu einem fliessenden herab, so daß immer ausnahmsloser jeder Einzelne beides ist, Obrigkeit und Unterthan, nur der Eine überwiegend jenes, der Andre überwiegend dieses. Sofern der angegebenermaßen organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan-

nen die Bedingung des Rechtszustands ist, bedingt er auch die sittliche Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des bürgerlichen und öffentlichen Lebens.

Anm. Der in diesem Sinne organisirte Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen kommt nur in der bürgerlichen Gesellschaft (s. unten §. 427. 431.) und auf vollkommene Weise erst im wirklichen Staate (s. unten §. 441.) zustande. In der bloßen bürgerlichen Gesellschaft ist die durch die Obrigkeit vertretene Gemeinschaft nur die besondre Gemeinschaft des universellen Bildens, im Staate ist sie die allgemeine sittliche Gemeinschaft überhaupt. Deshalb ist auch der Rechtszustand nur in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate möglich, auf vollkommene Weise aber nur im letzteren. Da es nur in diesen beiden Gestaltungen der sittlichen Gemeinschaft einen bestimmt organisirten Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen gibt, so gibt es auch nur in ihnen eine sittlich normale ausgebildete Gemeinschaft des universellen Bildens.

§. 396. Hiernach ergeben sich innerhalb des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens drei allgemeine oder wesentliche Stände, denen sich alle besondren Berufsarten unterordnen: der Gewerbsstand, der Handelsstand und der obrigkeitliche Stand.

Anm. Zum Gewerbsstand gehört wesentlich auch der Agriculturstand. Der Wehrstand und der Lehrstand dagegen — sofern es nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate auch dergleichen Stände gibt — fallen mit unter den obrigkeitlichen Stand. Dieser befaßt überhaupt den gesammten Beamtenstand. Denn nur vermöge der Bekleidung mit der obrigkeitlichen Auctorität ist der Beamte ein Beamteter. Schon in dem Begriff des Amtes selbst liegt es, daß es ein obrigkeitliches ist.

§. 397. Die besondre Gemeinschaft des universellen Bildens ist bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit, d. h. bis zur vollendeten Vergeistigung dieser, hin die bleibende unentbehrliche Grundlage der gesammten sittlichen Gemeinschaft überhaupt und jeder ihrer übrigen besondren Sphären. Nämlich als die Bedingung ihres Bestehens, sofern dasselbe von der Seite der äußeren materiellen Natur her bedingt ist. Nur wenn diese dazu genöthigt worden ist, sich den Zwecken des Menschen

als Mittel darzugeben, was eben durch das universelle Bilden geschieht, ist eine stätige sittliche Entwickelung überhaupt möglich. Näher: nur sofern die äußere materielle Natur durch ihre Bearbeitung vonseiten des Menschen dahin gebracht ist, den menschlichen Einzelwesen die Mittel zur Erhaltung ihres sinnlichen Lebens darzureichen, ist die Fortdauer des menschlichen Geschlechts zum Behuf der gemeinsamen Arbeit an der sittlichen Aufgabe möglich; und nur sofern der Mensch ebenderselben durch ihre Bearbeitung schon irgendwie allgemein brauchbare Werkzeuge für die sittliche Arbeit abgewonnen hat, und nur in dem Maaße, in welchem er ihr immer mehrere solcher Werkzeuge abgewinnt, kann einerseits der Einzelne erfolgreich sein sittliches Werk treiben (an der Erkenntniß und der Bildung seiner Welt arbeiten,) und andrerseits eine vereinte Thätigkeit und ein Zusammenwirken der Einzelnen für die Realisirung des sittlichen Zwecks stattfinden und Erfolg haben. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der sittlichen Gemeinschaft ebenso wie mit dem menschlichen Individuum, dessen sittliche Entwickelung gleichfalls vor allem durch die Erhaltung seines sinnlichen Lebens und die Befriedigung der Bedürfnisse seiner materiellen Natur bedingt ist. Was für die Erhaltung und die sittliche Entwickelung des Individuums das individuelle Bilden ist, das ist für die menschliche (sittliche) Gemeinschaft in denselben Beziehungen das universelle Bilden und seine Gemeinschaft. Das unumgängliche Bedürfniß — zunächst als sinnliches — eines Verkehrs mit den Producten des universellen Bildens ist es, was unmittelbar die Menschen im Großen zusammenführt und aneinanderkettet, und eben dieser (bürgerliche) Verkehr ist es, wodurch die Erweiterung ihrer Macht über die äußere materielle Natur bedingt wird, und ihre wirksame gemeinsame Thätigkeit für die Lösung der sittlichen Aufgabe. Die Gemeinschaft des universellen Bildens, das bürgerliche Leben, ist für jeden Einzelnen der unentbehrliche Boden, auf welchem allein sein sinnliches Leben seine Bedürfnisse befriedigt und sich erhält, und die Schatzkammer, aus der allein er die zur Arbeit am sittlichen Werke nöthigen Werkzeuge entnimmt. Hierin ist eine durchaus eigenthümliche Wichtigkeit des bürgerlichen Lebens im Vergleich mit den übrigen besondren sittlichen Hauptsphären gegründet, und seine eigenthümliche Bedeutung, wesentlich der bleibende Träger aller übrigen besondren Kreise der sittlichen

Gemeinschaft zu sein. Das bürgerliche Leben ist deshalb die Wurzel, aus der die organische Einigung der besondren sittlichen Gemeinschaftssphären zu einer sie alle umfassenden Gemeinschaft höherer Ordnung hervorwächst, und die Bildung dieser alle besondren Seiten der Sittlichkeit in sich zusammenschließenden höchsten sittlichen Gemeinschaft vollzieht sich wesentlich eben dadurch, daß mehr und mehr alle übrigen besondren sittlichen Kreise sich an das bürgerliche Leben (die Gemeinschaft des universellen Bildens) immer inniger anschließen und sich ihm lebendig eingliedern. (S. unten §. 428. 450.)

§. 398. Als religiöses ist das bürgerliche oder öffentliche Leben die Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens oder Machens und Erwerbens, d. h. des Heiligens und des religiösen Verdienens, mittelst des gegenseitigen Austausches der religiösen Sachen und der religiösen Eigenbesitze, d. h. der Sacramente (Heiligthümer) und der religiösen Verdienste durch gegenseitige Uebertragung derselben von dem Einen auf den Andern. Es ist also Gemeinschaft der Sacramente und der religiösen Verdienste. Bei normaler Entwickelung ist jedes Machen und Erwerben wesentlich zugleich Heiligen und religiöses Verdienen, und jede Sache und jeder Eigenbesitz wesentlich zugleich ein Sacrament und ein religiöses Verdienst, und so das bürgerliche und öffentliche Leben wesentlich ein schlechthin religiöses. In diesem Fall sind Kraft und Beurtheilungsvermögen durchgängig zugleich religiös bestimmt, und jedes Object des bürgerlichen Verkehrs ist dann wesentlich zugleich ein religiöses. Da die das religiöse universelle Bilden vermittelnde Potenz die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit ist, so ist das religiöse öffentliche Leben wesentlich Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit, Gemeinschaft der religiösen Kräfte zur gemeinsamen Heiligung der Welt. Als religiöser ist der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen (beides im engeren Sinne genommen), auf dessen Grundlage das bürgerliche Leben sich organisirt, der von Priestern (s. oben §. 244.) und Laien. Bei der normalen Entwickelung fallen aber beide Gegensätze schlechthin zusammen. Auch der Gegensatz zwischen Priestern und Laien wird übrigens durch die sittliche Entwickelung selbst zu einem fließenden herabgesetzt, so daß er nur ein functioneller wird, und nicht mehr ein persönlicher bleibt.

Die absolute Allgemeinheit des öffentlichen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. In ihr, und zwar in ihr allein, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen Bildens gegeben. Als Sacramente und als religiöse Verdienste sind die Sachen und die Eigenbesitze schlechthin für Alle unmittelbar gültig. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen allgemeinen religiösen öffentlichen Gemeinschaft kann sich das bürgerliche oder öffentliche Leben allmälig auch nach seiner an sich sittlichen Seite zu vollständiger Allgemeinheit vollziehen. Da die Gemeinschaft des universellen Bildens die bleibende Grundlage der gesammten sittlichen Gemeinschaft ist, so ist auch das religiöse öffentliche Leben die bleibende Basis der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher, d. h. der Kirche, und der eigentliche Träger und Stamm dieser letzteren.

Anm. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien ist wesentlich der zwischen solchen, die Sacramente machen können, und solchen, die es nicht können, zwischen solchen, welche religiöse Verdienste haben, religiös potent sind, die spezifischen Mittel zur Erweckung und Förderung der Frömmigkeit im Eigenbesitz haben, und solchen, bei denen dieß alles nicht der Fall ist. — Der Priesterstand ist der älteste allgemein anerkannte Stand, namentlich die älteste Obrigkeit. Auf dem Gegensatz von Priestern und Laien ruht ursprünglich und als auf ihrem letzten Fundament die gesammte Organisation der Kirche. Das Priesterthum ist die ursprüngliche concrete Form, unter der der Klerikat auftritt.

VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher oder die Kirche.

§. 399. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft. (§. 297.)

§. 400. Da der Sittlichkeit in allen ihren besondren Formen die Frömmigkeit wesentlich ist, und sonach auch umgekehrt der Frömmigkeit alle besondren Formen der Sittlichkeit wesentlich sind: so ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft aller vier Formen des Handelns als religiös bestimmter, aber derselben eben als nur religiöser. Sie umspannt daher alle vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft, und zwar alle gleichmäßig; und sie kann sich eben deshalb auch nicht vermöge einer einfachen Vermittelung als Gemeinschaft vollziehn, sondern nur vermöge einer vierfachen, wie sie jenen vier sittlichen Gemeinschaftssphären eigenthümlich entspricht, d. h. nur vermöge der individuellen und der universellen Darstellung und des individuellen und des universellen Austausches der Producte des religiösen Handelns.

§. 401. Demnach ist die Kirche die organische Einheit einer vierfachen Gemeinschaft. Sie ist: 1) Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens, d. i. des Andächtigseins und des dazu gehörigen Contemplirens, also religiöses Kunstleben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Darstellung der Andacht und der Gottesanschauung durch das Symbol (im weitesten Sinne des Worts). Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft des religiösen Gefühls. 2) Gemeinschaft des religiösen universellen Erkennens, d. i. des Theosophirens und des dazu gehörigen Weissagens, also religiöses wissenschaftliches Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst

der gegenseitigen Darstellung der göttlichen Erleuchtung und des göttlichen Worts durch die Sprache. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft des religiösen Sinnes. 3) Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, d. i. des Betens und des dazu gehörigen Seligseins, also religiöses geselliges Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst des gegenseitigen Austausches der Charismen und des Enthusiasmus durch die Ausstellung derselben. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der Gewissen (des religiösen Triebes). Endlich 4) Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, d. i. des Heiligens und des dazu gehörigen religiösen Verdienens, also religiöses öffentliches Leben. Diese Gemeinschaft vollzieht sich mittelst des gegenseitigen Austausches der Sacramente und der religiösen Verdienste durch die Uebertragung derselben. Nach dieser Seite hin ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit (der religiösen Kräfte).

§. 402. Ihrem Begriff als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder als die lediglich religiöse Gemeinschaft zufolge ist die Kirche eine schlechthin allgemeine, d. h. schlechthin alle menschlichen Einzelwesen umfassende Gemeinschaft, und zwar eine unmittelbar, d. h. sofort vonvornherein, vom Beginn der sittlichen Entwickelung der Menschheit an, schlechthin allgemeine. Denn für die Frömmigkeit rein als solche sind die natürlichen Differenzen alle, welche in der sittlichen Gemeinschaft anfänglich Scheidungen hervorbringen, die erst allmälig überwunden werden müssen, gar nicht vorhanden. Allgemeinheit ist eine der Kirche schlechterdings wesentliche Eigenschaft. Die Kirche ist aber auch die einzige unmittelbar (in dem angegebenen Sinne) schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft.

§. 403. Ebenso unmittelbar liegt in ihrem Begriff selbst auch die Einheit, sofern ja diese in dem Begriff der Gemeinschaft überhaupt wesentlich mitenthalten ist. Denn die Gemeinschaft ist Gemeinschaft eben nur vermöge der Organisation, d. h. der Ineinanderfassung der in ihr zusammengefaßten Vielheit von Einzelwesen in die Einheit eines Ganzen. Sofern die Kirche organisirt ist eignet ihr mithin Einheit; sie ist aber nur sofern sie organisirt ist wirklich Gemeinschaft, und also auch wirklich Kirche.

§. 404. Der die Organisation überhaupt bedingende Gegensatz (s. §. 260.) ist in der Kirche der der *Kleriker* und der *Laien*. Sein Hervortreten in der Masse der frommen Individuen und seine ausdrückliche Fixirung bedingt die Constituirung der Kirche.

§. 405. Die Kleriker sind demnach diejenigen Mitglieder der Kirche, in welchen an sich selbst die Idee derselben auf wirksame Weise lebt, und welche eben deshalb (als eben hierdurch auf eigenthümliche Weise dazu qualifizirt) ausdrücklich dazu bestellt sind, die *Vertreter*, d. h. die Darsteller und die Werkzeuge der kirchlichen Gemeinschaft selbst den einzelnen Frommen als solchen (als Einzelnen) gegenüber zu sein. Die Befähigung für den Klerikat beruht daher nicht bloß überhaupt auf wirklicher und selbständiger persönlicher Frömmigkeit, sondern namentlich auch auf einer solchen natürlichen individuellen Organisation, vermöge welcher in dem Subject ein entschiedenes Uebergewicht der Tendenz auf die Frömmigkeit *als solche* gesetzt ist. Denn die Kirche ist ja nicht *überhaupt* die fromme Gemeinschaft, sondern die *rein und lediglich* fromme Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Frömmigkeit *als solcher*. Andrerseits steht aber auch wieder die Kirche, wie die Frömmigkeit selbst, vermöge ihrer *centralen* Stellung (§. 278.) zu *allen* besondren Seiten des menschlichen Wesens und Lebens und zu *allen* besondren Gebieten der sittlichen Gemeinschaft in wesentlicher Beziehung. Zur Qualification für den Klerikat wird folglich auch wieder eine entschiedene Allseitigkeit des Individuums und seiner Tendenzen erfordert, also eine entschiedene *Allseitigkeit* der Individualität, nämlich als Allseitigkeit der Offenheit und der Empfänglichkeit für die wesentlichen besondren Seiten des menschlichen sittlichen Lebens, nicht aber auch als Allseitigkeit der Productivität für sie. An dieser Allseitigkeit findet jene Einseitigkeit ihr Corectiv, und hat sie mithin auch die Bedingung ihrer Normalität.

§. 406. Als das eigenthümliche Organ der kirchlichen Gemeinschaft selbst ist der Kleriker wesentlich das Organ *aller* besondren Functionen des religiösen Lebens, — was natürlich nicht ausschließt, daß, nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Individualitäten, der eine überwiegend für die eine dieser Functionen das Organ ist, der andre überwiegend für eine andre.

Hiernach ist der Kleriker wesentlich dieses vierfache: Organ des Processes des religiösen individuellen Erkennens, d. i. des Andächtigseins und des Contemplirens, mithin Seher, — Organ des Processes des religiösen universellen Erkennens, d. i. des Theosophirens und des Weissagens, mithin Prophet, — Organ des Processes des religiösen individuellen Bildens, d. i. des Betens und des Seligseins, mithin Beter (einschließl. Opferer, denn s. §. 238,), namentlich als Fürbitter, — endlich Organ des Processes des religiösen universellen Bildens, d. i. des Heiligens und des religiösen Verdienens, mithin Priester. Der Beruf des Klerikers ist so gleich wesentlich ein theoretischer und ein practischer. Es wird deshalb für ihn eine gleich sehr theoretische und practische Individualität erfordert. Das Maximum der Vollkommenheit des Klerikers besteht in dieser Beziehung darin, daß in ihm das Maximum der theoretischen Tendenz und das Maximum der practischen im Maximum des Gleichgewichts stehn.

Anm. 1. Es ist sehr bedeutungsvoll (wie es ja auch sofort Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion wurde, 1 Sam. 9, 9,), daß in Israel die anfänglich „Seher" (רֹאֶה) hiessen, welche späterhin „Protheten" (נָבִיא) genannt wurden. Vonvornherein gab es nämlich auch hier ganz überwiegend nur eine individuell bestimmte Gotteserkenntniß (von der dann freilich auch keine andre Denkmale auf uns kommen konnten als Symbole).

Anm. 2. Es gibt kein Klerikat ohne Priesterthum. Vonvornherein hat man aber das Opfer für ein Sacrament genommen, was erst durch das Christenthum corrigirt worden ist.

§. 407. Die Normalität auch der kirchlichen Gemeinschaft ist durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung und die ausdrückliche Gewährleistung derselben bedingt. (§. 288.) Diese Gewährleistung muß aber, da die Kirche alle vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft umspannt, diesen entsprechend eine vierfache sein. Sofern die Kirche religiöses Kunstleben ist liegt diese Garantie in der entsprechenden Bildung des religiösen Gefühls der mit einander eine Gemeinschaft ihrer religiösen Ahnungen und Anschauungen unterhaltenden, sofern sie religiöses wissenschaftliches Leben ist in dem Bestehen einer kirchlichen Schule, — sofern sie religiöses

geselliges Leben ist in der entsprechenden Gewissensbildung der mit einander religiöse Geselligkeit pflegenden, — endlich sofern sie religiöses öffentliches Leben ist in dem Bestehen eines kirchlichen Rechtszustands. Die Kirche muß daher in ihrer Mitte eine Schule und ein Rechtsinstitut haben, und sie kann Keinen anders zu ihrer Gemeinschaft zulassen als auf der Grundlage einer vorangegangenen Bildung seines religiösen Gefühls und seines Gewissens (Katechumenat).

§. 408. In ihrer ürsprünglichsten Form ist die Kirche der Cultus. Dieser ist, eben als als eine Realisirung der Kirche, wesentlich Gemeinschaft aller vier religiösen Functionen. Da aber die individuellen Functionen in ihrer Entwickelung den universellen voraneilen (§. 234.), so tritt in ihm vonvornherein die Gemeinschaft jener entschieden in den Vordergrund, und erst bei schon weiter fortgeschrittener Entwickelung stellt sich in ihm zwischen ihr und der Gemeinschaft der universellen Functionen das Gleichgewicht her. Gleichwohl gibt doch erst die Gemeinschaft der universellen religiösen Functionen die sichre Basis ab, auf welcher die der individuellen sich erbauen kann, so daß der Cultus, so lange in ihm jene nur erst latitirt, sich überhaupt noch in einem bloß embryonischen Zustande befindet.

§. 409. Die vier besondren Hauptformen der religiösen Gemeinschaft kommen in dem Cultus für sich allein nicht alle in gleichem Maaße zu ihrer Realisation. Ein stark hervortretendes Element desselben bildet der Natur der Sache nach die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens, die Gemeinschaft des Andächtigseins und des Contemplirens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Andacht und der Gottesanschauung. Da das eigenthümlich geeignete Darstellungsmittel für sie die Kunst ist, so ist diese ein für den Cultus, um sich zu gestalten, unentbehrliches Element. Der Cultus kann sich auch nicht lediglich auf die unmittelbare Kunst beschränken, sondern bei fortschreitender Entwickelung muß er auch die mittelbare in seinen Dienst mit hineinziehn. Keins von beiden Kunstelementen darf aber in ihm das andre unterdrücken, und je harmonischer sie beide zusammenwirken, desto vollendeter ist nach dieser Seite hin der Cultus. Ebenso bietet derselbe der Gemeinschaft des reli-

giösen universellen Erkennens, der Gemeinschaft des Theosophirens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Erleuchtung und des Wortes Gottes durch religiöse Belehrung einen weiten Spielraum dar. Nicht minder aber auch der Gemeinschaft des religiösen individuellen Bildens, der Gemeinschaft des Betens, namentlich auch wie es Opfern ist, und des Seligseins mittelst der gegenseitigen Ausstellung der Charismen und des Enthusiasmus. Am wenigsten kann die Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens, die Gemeinschaft des Heiligens und des religiösen Verdienens mittelst der gegenseitigen Uebertragung der Sacramente und der religiösen Verdienste sich im Cultus rein für sich allein auf irgend vollständige Weise vollziehn. Denn im Cultus selbst kann nicht die gemeinschaftliche Heiligung der Welt selbst in's Werk gesetzt werden, (es müßte denn diese als eine rein magische vorgestellt werden,) sondern es kann in ihm nur eine wirksame Vereinbarung zu ihr stattfinden, theils durch Feststellung des bei ihr gemeinschaftlich einzuhaltenden Verfahrens, theils durch gegenseitige Erweckung zum Eifer in ihr.

Anm. Aus dem im §. aufgestellten Gesichtspunkt will die verschiedene Stellung aufgefaßt sein, welche die Kunst im katholischen Cultus einnimmt und im evangelischen. Auch der Protestantismus will in seinem Cultus die Kunst; aber er kennt die Macht auch der unmittelbaren Kunst, und vertraut vor allem ihr. Auf sie rechnet er deshalb nicht nur mit, sondern ganz vorzugsweise, — so sehr, daß sich bei ihm wohl ein gewisses Mißtrauen gegen die mittelbare Kunst miteinschleicht. Der Katholizismus hingegen stellt so ziemlich alles allein auf die mittelbare Kunst (das Symbol im engeren Sinne), welche, nach protestantischem Urtheil wenigstens, im katholischen Cultus die unmittelbare Kunst ganz obruirt hat.

§. 410. Die vier Elemente der Cultusgemeinschaft oder die vier wesentlichen Cultusfunctionen können nicht in schlechthin gesonderten Cultusacten auftreten. Denn da bei fortschreitender sittlicher Entwickelung die Functionen des Selbstbewußtseins und die der Selbstthätigkeit immer vollständiger gegenseitig in einander

eingehen, so müssen auch die Acte, durch welche die Gemeinschaft des religiösen Erkennens sich vollzieht, und diejenigen, durch welche die Gemeinschaft des religiösen Bildens sich vollzieht, vielfach sich in einander verschlingen und mit einander coincidiren, und zwar dieß desto mehr, je höher ihre Intensität sich steigert. Da nun naturgemäß die Entwickelung der individuellen Functionen der der universellen voraneilt, so gilt dieß vorzugsweise von den die Gemeinschaft des religiösen individuellen Erkennens und den die des religiösen individuellen Bildens vollziehenden Cultusacten.

§. 411. Die vier wesentlichen Cultusfunctionen haben also auch nicht etwa mechanisch auf einander zu folgen, so daß jede einzelne von ihnen für sich vollständig verliefe, bevor die andre anhebt; vielmehr haben sie gleichzeitig neben einander herzulaufen, wiewohl in mannichfaltigen Verschlingungen, indem jede von ihnen sich in sich selbst von einem mittleren Grade der Intensität bis zu einem wenigstens relativen Maximum derselben, in dem sie culminirt, entfaltet. In den verschiedenen Entwickelungsstadien ihrer Intensität gehen die verschiedenen Cultusfunctionen in lebendig auf einander bezogenen Reihen gleichzeitig neben einander her.

§. 412. Nichts desto weniger muß in jedem der verschiedenen Stadien der Cultushandlung immer eine der constitutiven Cultusfunctionen das bestimmte Uebergewicht über die übrigen haben. Da nämlich die universellen Functionen ihrem Begriff zufolge für die Gemeinschaft eine unmittelbarere und breitere Basis darbieten als die individuellen, so muß auch in der Organisation des Cultus die Bethätigung der Gemeinschaft jener die Grundlage bilden für die Bethätigung der Gemeinschaft dieser, und ihr vorbereitend voraufgehn. Deshalb müssen im Beginn der Cultushandlung die universellen Cultusfunctionen entschieden das Uebergewicht haben über die individuellen, gegen den Abschluß derselben hier hingegen die individuellen über die universellen. Den eigentlichen Gipfel des Cultus aber müssen diese letzteren für sich allein bilden, weil, was die Höhe der Intensität angeht, die universellen immer in irgend einem Maaße hinter ihnen zurückbleiben müssen. Zu der Intensität, welche das Andächtigsein in der Anbetung erreicht und das Beten im Selbstopfer, können bis zur Vollendung der sittli-

chen Entwickelung hin die universellen religiösen Functionen sich nie steigern. Der Cultus spitzt sich deshalb noch obenhin nothwendig immer mehr zu durch das allmälige Zurücktreten der universellen Functionen, und zwar zuletzt vollständig. Denn eben wegen jener spezifischen Intensität der religiösen Acte der Anbetung und des Selbstopfers ist in den Momenten beider eine entschiedene Annäherung an das vollständige Ineinandersein des religiösen Selbstbewußtseins (des Gottesbewußtseins) und der religiösen Selbstthätigkeit (der Gottesthätigkeit) in dem sei es nun anbetenden oder sich selbst Subject opfernden gegeben, so daß beide Acte so gut wie unmittelbar in einander umschlagen. So können denn auch im Cultus die gemeinsame Anbetung und das gemeinsame Selbstopfer liturgisch nicht auseinander gehalten werden, sondern müssen liturgisch in Einen und denselben Act zusammenfallen, in welchem der Cultus sich als in seinem Gipfel schlechthin zuspitzt, eben hiermit aber auch abschließt.

Anm. Ohne Opfer (s. oben §. 238.) gibt es keinen wirklichen Cultus. Wenn die geschichtlich vorhandenen Opferculte nichts taugen, so liegt der Grund davon nicht darin, daß sie Opferculte sind, sondern darin, daß die in ihnen stattfindenden Opfer schlechte Opfer sind, als Opfer nichts taugen.

413. Der Cultus ist das Sich vollziehen der allgemeinen religiösen Gemeinschaft als solcher, aber dieser bestimmt als der Basis für eine erst zu erzielende gleichfalls allgemeine sittliche Gemeinschaft. (§. 278.) Er will mittelst der Förderung der religiösen Gemeinschaft als solcher auch die Realisirung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, mithin überhaupt die Förderung der religiös-sittlichen Gemeinschaft in ihrer absoluten Allgemeinheit anbahnen. In diesem Sinne ist Erbauung sein Zweck und Erbaulichkeit eine ihm wesentliche Eigenschaft. Die Erbauung ist die Vollziehung der religiösen Gemeinschaft als solcher in der Art, daß diese selbst wieder die vollständige Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, und folglich der religiös-sittlichen (oder der sittlich-religiösen) Gemeinschaft vermittelt. Indem die Kirche durch den Cultus erbaut, macht sie eben hiermit allmälig, nämlich in demselben Maaße, in welchem das Erbauen ihr gelingt, sich selbst überflüssig.

§. 414. Seinem Begriff als Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher gemäß ist es dem Cultus wesentlich, wirklich gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer zu sein. (Dieß muß ein Hauptaugenmerk sein bei seiner Organisation.).

§. 415. Dieß schließt aber keineswegs aus, daß er sich gleichfalls auf der Grundlage des Gegensatzes, der überhaupt die Basis für die Organisation der Kirche bildet, organisirt, des Gegensatzes von Klerikern und Laien. Im Gegentheil nur mittelst eines solchen Gegensatzes kann der Cultus sich überhaupt organisiren, mithin auch erst eine wirklich gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer werden. Dieser Gegensatz von Kleriker und Laie bestimmt sich innerhalb des Cultus näher zum Gegensatz zwischen dem Liturgen und der gottesdienstlichen Gemeinde.

§. 416. Die Forderung in dieser Beziehung ist, daß dieser Gegensatz in seiner Spannung unmittelbar zuleich seine Ausgleichung finde. Die leitende Wirksamkeit des Liturgen soll die eigne gottesdienstliche Wirksamkeit der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder nicht unterdrücken; sie soll sie vielmehr organisirend beleben und ihr einen Einigungspunkt zu wahrer harmonischer Gemeinsamkeit gewähren. Vermöge seines klerikalischen Verhältnisses zur Gemeinde muß der Liturg beides, die Seele und das Organ derselben sein. Der gottesdienstliche Geist der Gemeinde muß kraft der zwischen ihm und ihr statthabenden religiösen Vertrautheit in dem Liturgen zusammenfließen, und dieser, als das eigenthümlich geeignete Organ dieses Geistes, muß demselben einen solchen Ausdruck zu geben wissen, in welchem die Gemeinde die sie erfüllende gottesdienstliche Bewegung sicher widererkennt, und zwar jeder Einzelne das ihm eigenthümlich zugehörige besondre Element derselben, aber als ein nicht mehr isolirtes, sondern mit den eigenthümlichen besondren Elementen aller Uebrigen in lebendige Berührung und innige Durchdringung getretenes. So ist die Aufgabe des Liturgen die vollkräftige Darstellung der die Gemeinde erfüllenden gottesdienstlichen Bewegung in der Art, daß sie unmittelbar zugleich eine neue Erregung derselben wird. Der Liturg repräsentirt also im Cultus die gottesdienstliche Gemeinde, aber als ihr wirkliches Organ; also nicht willkürlicher- und zufälligerweise, sondern weil er thatsächlich ihre Seele ist. Und auch nicht so, daß er ihre eigne Activität überflüssig macht, und sie dem, was er an ihrer

Statt thut, müßig zusehn läßt; sondern er erzeugt eben mittelst seiner Darstellung in ihrem Innern den thatsächlichen Proceß der gottesdienstlichen Handlung, den er aus seinem eigenen mit ihr geistig verbundenen Innern heraus äußerlich darstellt. Daß ihm dieß wirklich gelingt, muß die Gemeinde ihrerseits wieder durch eine äußere Darstellung kund geben, wofern er in dem Bewußtsein, ihr wirklicher Vertreter zu sein, erhalten werden soll, — wie es denn auch der Gemeinde natürlich sein muß, ihre innerliche gottesdienstliche Bewegung auch irgendwie zu äußern. Der Liturg ist demnach der eigentliche Träger und Actor der liturgischen Handlung, aber so, daß er dabei vonseiten der Gemeinde bestimmt durch eine ihre eigne Theilnahme an derselben darstellende äußere Actuosität unterstützt wird, die nur eine bloß andeutende zu sein braucht, und der Natur der Sache nach auch nur eine solche sein kann.

§. 417. Bei weiterem Fortschritt ihrer Entwickelung reicht die Kirche mit dem Cultus für sich allein als Realisirung ihres Begriffs nicht mehr aus. Sie baut sich daher auf seiner Grundlage allmälig weiter aus nach ihren wesentlichen besondren Seiten mittelst eines vierfachen Anbaues an denselben. Auch außerhalb seines Umfangs organisirt sie sich ein kirchliches Kunstleben: eine heilige Kunst, — ein kirchliches wissenschaftliches Leben: eine Theologie, — eine kirchliche Geselligkeit: den Conventikel, überhaupt das religiöse Ordenswesen im weitesten Sinne des Worts, — und ein kirchliches eigentliches öffentliches Leben: einen Kirchenstaat, mit seinem besondren Kirchenrecht und seiner besondren Kirchendisciplin, welcher letztere dann vermöge des §. 398. den eigentlichen Hauptbau des ganzen Kirchengebäudes bildet. Die gemeinschaftliche Basis aller dieser besondren Institute und ihr unentbehrlicher Boden bleibt jedoch immer der Cultus.

Anm. Der Conventikel ist die Geselligkeit als rein religiöse. Er ist Gemeinschaft des religiösen Eigenthums, d. i. der Charismen und der religiösen Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), d. i. des Enthusiasmus, aber dieser rein als solcher, d. h. in völliger Isolirung von dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung als sittlichen. Ungeachtet daher auch der Frömmigkeit die Geselligkeit wesentlich ist, so ist ihr doch der Conventikel nur auf den niederen

Stufen ihrer Entwickelung Bedürfniß, nämlich nur in dem Maaße, in welchem sie noch mit der Sittlichkeit auseinanderfällt oder doch wenigstens der Umfang der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher und der der sittlichen Gemeinschaft sich noch nicht decken. Denn die Vollkommenheit besteht natürlich in der vollständigen Congruenz und Coincidenz beider Geselligkeiten, der religiösen und der sittlichen. Der Unterschied von Klerikern und Laien tritt im Conventikel ebenso zurück wie in der gemeinen Geselligkeit der von Obrigkeit und Unterthanen. Bei uns Christen ist der Conventikel nicht etwa die *christliche* Geselligkeit (gegenüber von einer nichtchristlichen) *überhaupt*, sondern nur eine besondre Species der christlichen Geselligkeit, nämlich die *rein* oder *lediglich religiöse* christliche Geselligkeit.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsstadien der sittlichen Gemeinschaft.

I. Die Familie.

§. 418. Die primitive, weil schon natürlich unmittelbar causirte, Gemeinschaft ist die geschlechtliche, als ethisirte die Ehe. Die in ihr stattfindende Gemeinschaft zweier geschlechtlich differenter Individuen in Ansehung ihres Geschlechtscharacters und zum Behuf ihres gegenseitigen Sich geschlechtlich ergänzens entfaltet sich aber mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus zu einer Mehrheit von besondren Seiten, und in dieser Entfaltung derselben legen sich schon bestimmt die vier besondren Hauptkreise der sittlichen Gemeinschaft an.

§. 419. Wird zunächst die Ehe rein für sich betrachtet, und von der Familie noch abgesehen, so zeigen sich in ihr auf entschiedene und unzweideutige Weise nur erst Präformationen der beiden individuellen Gemeinschaftssphären. Die Ehe ist nämlich, weil Gemeinschaft der individuellen Personen, und zwar der individuellen Personen nach dem ganzen Umfange ihres Geschlechtscharacters, wesentlich Gemeinschaft beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit oder des erkennenden und des bildenden Handelns; aber unmittelbar sind in ihr beide Seiten dieser Gemeinschaft nur unter dem Character gegeben, unter welchem überhaupt Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit im Beginn der sittlichen Entwickelung auftreten (§. 141.), unter dem individuellen. Nach seiner zuallernächst hervortretenden Seite besteht nämlich das geschlechtliche Verhältniß in der Gemeinschaft des geschlechtlichen

Eigenthums, d. i. der geschlechtlich differenten Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen. Die Ehe ist also zuallernächst *gesellige* Gemeinschaft; denn diese ist eben wesentlich Gemeinschaft des Eigenthums. Auch ist die Bedingung der sittlichen Normalität der geselligen Gemeinschaft für die Ehegatten unmittelbar vorhanden, eben in ihrer sich genau correspondirenden geschlechtlich eigenthümlichen Bildung, der psychischen wie der somatischen. Dazu kommt aber noch ein Zweites. Indem die geschlechtlich differenten Individuen durch eine natürliche Anziehung zu einander hingezogen werden, durch die Geschlechtsneigung, verstehen sie einander unmittelbar in ihren Ahnungen und Anschauungen, und begegnen einander so mit ihrem Gefühl und ihrer Phantasie; ja es erwacht in jedem von beiden grade an der ihm von dem Andren entgegengebrachten Darstellung seiner Ahnungen und Anschauungen die noch schlummernde Welt seiner eignen Ahnungen und Anschauungen und sein eignes Gefühls- und Phantasieleben. Als Darstellungsmittel aber reicht hier das unmittelbar gegebene, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) noch vollkommen aus. So entsteht zwischen den Ehegatten auch eine Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen, ein Anfang des *Kunstlebens*. Die Bedingung der Normalität desselben, die entsprechende künstlerische Bildung, fehlt zwischen ihnen auch nicht, indem sie schon auf natürliche Weise gegeben ist. Denn der Gebehrde (namentlich auch dem Ton) ist bereits von Natur der geschlechtliche Character eingebildet, und im Verlauf der sittlichen Entwickelung gräbt er sich ihr immer vollständiger und in immer schärfer ausgeführten Zügen ein. Für den engen Kreis des ehelichen Verhältnisses aber, innerhalb dessen die individuelle Differenz des Selbstbewußtseins zunächst nur die geschlechtliche ist, genügt dieß Minimum von künstlerischer Bildung vollständig.

Anm. Der allgemeinen Erfahrung zufolge coincidirt das Erwachen des höheren Gefühls- und Phantasielebens mit dem Erwachen der Geschlechtsliebe. Ebenso geht von dieser alle höhere Gefühls- und Phantasiegemeinschaft aus und die Fähigkeit für dieselbe.

§. 420. Aber die Ehe erschließt sich zur *Familie*, und hiermit kommt eine wesentliche Erweiterung der sittlichen Sphäre

und eine weſentliche Vervollſtändigung des ſittlichen Lebens zuſtande. Mit ihr treten nun auch die beiden Kreiſe der univerſellen Gemeinſchaft, von denen in der Ehe für ſich allein nur erſt ziemlich unbeſtimmte Präformationen ſich zeigen, in deutlichen und beſtimmten Anſätzen hervor. In den Kindern iſt nämlich den Ehegatten ein Drittes gegeben, das, durch unmittelbare Naturbande mit ihnen verknüpft, einen außer ihnen ſelbſt liegenden Einigungspunkt für die Richtung ihres Selbſtbewußtſeins und ihrer Selbſtthätigkeit, für ihr Handeln als erkennendes und bildendes abgibt. Und dieſes Dritte fordert ſie unmittelbar zugleich auf zu einem Handeln in Beziehung auf ſich, durch ſein abſolutes, von ihm ſelbſt noch nicht zu befriedigendes Bedürfniß. Wie die elterliche Liebe in der Weiſe eines Naturtriebs die Eltern dringt, dieſem Bedürfniß zuhülfe zu kommen, ſo macht ſie auch, da ſie beide gleichmäßig treibt, daß beide ihr auf dieſe Abhülfe gerichtetes Handeln vereinigen. Es bildet ſich ſo zwiſchen ihnen eine neue Gemeinſchaft des Handelns. Auch dieſes neue Handeln iſt beides, ein Erkennen und ein Bilden. Denn die Kinder bedürfen es, daß der in ihnen natürlich angelegte Proceß des Erkennens und des Bildens der materiellen Natur ſich in ihnen verwirkliche; aber ſie können ihn für ſich allein nicht in den Gang bringen. Sie bedürfen es, daß Andre für ſie die äußere materielle Natur bilden und erkennen, und ihnen die Producte dieſes Bildens und Erkennens mittheilen, durch Ernährung und Unterricht. Zu einem ſolchen Für die Kinder bilden und Erkennen vereinigen nun die Eltern ihr Handeln. Aber eben weil es für die Kinder geſchieht, können ſie nicht mehr in derſelben Weiſe bilden und erkennen wie bisher. Bisher haben ſie — wenigſtens im Allgemeinen angeſehen — nur individuell gebildet und erkannt, weil ſie nur Jeder für ſich ſelbſt bildeten und erkannten; jetzt reichen ſie mit dieſer individuellen Weiſe nicht mehr aus, weil ſie für einen Andern bilden und erkennen. Sie müſſen jetzt ſo bilden und erkennen, daß die Producte ihres Bildens und ihres Erkennens ſich den Kindern mittheilen laſſen, alſo übertragbar ſind. Ihr bisheriges Bilden war (wenigſtens im Allgemeinen) ein Aneignen, ein Eigenthum produziren; aber das Eigenthum iſt ſeinem Begriff ſelbſt zufolge unübertragbar. Ihr bisheriges Erkennen war ein Ahnen, ein Ahnungen produziren; aber die Ahnung iſt ihrer Natur nach unübertragbar.

Uebertragbar können die Producte des Bildens und des Erkennens nur dann sein, wenn sie den universellen Character an sich haben. Nur die Sache und das Wissen sind übertragbar. Diese also müssen die Eltern für die Kinder hervorbringen, d. h. ihr Für die Kinder bilden und erkennen muß ein universelles sein, ein Machen und ein Denken. So entsteht für die Eltern die Aufgabe des Machens und des Denkens; und da sie sich beidem gemeinschaftlich unterziehen, so entsteht zwischen ihnen auch eine Gemeinschaft des Machens und des Denkens, also ein Anfang des bürgerlichen Lebens und des wissenschaftlichen Lebens. Die Bedingungen der Normalität beider, der Rechtszustand und die Schule (im weitesten Sinne des Worts), sind in ihrem Verhältniß bereits in bestimmten Analogieen gegeben. Denn für die vollständige Gegenseitigkeit ihrer Mittheilung in Ansehung der Sachen sowohl als des Wissens findet zwischen den Ehegatten vonselbst die unbedingte Gewährleistung statt. Da sie nämlich Sachen und Wissen Jeder nicht für sich selbst, sondern für die Kinder produziren, in diesen aber unter einander selbst geeinigt sind und einander auf vollkommen gegenseitige Weise besitzen: so ist bei ihnen jede Schranke der Gemeinschaftlichkeit, sei es der Sachen oder des Wissens, unmittelbar ausgeschlossen.

Anm. 1. In der allerersten Zeit reicht im Verhältniß der Mutter zum Kinde allerdings noch das individuelle Bilden aus. So lange die Mutter das Kind säugt, braucht sie, um dasselbe zu ernähren, die materielle Natur nur individuell zu bilden, d. h. selbst anzueignen.

Anm. 2. Der erste Anfang des wissenschaftlichen Lebens in der Familie zeigt sich natürlich vorzugsweise auch als Cultur der Sprache.

§. 421. Je mehr die Ehe sich als Familie entfaltet, desto mehr consolidiren sich die in ihr angelegten vier besondren sittlichen Gemeinschaften. Auch die Kinder treten sofort selbst mit ein in die individuellen Gemeinschaften, und vermöge ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit mit den Eltern und unter einander gedeiht im häuslichen Kreise das Kunstleben zu einer solchen Unmittelbarkeit und die Geselligkeit zu einer solchen Rückhaltslosigkeit und Geläufigkeit, daß nach diesen beiden Seiten hin für alle weiteren Entwickelungen die

Familie der normirende Typus bleibt. *) Allmälig aber treten die Kinder auch in die universellen Gemeinschaften, wenn gleich nur mit relativer Vollständigkeit, mit ein, sich mitwirksam an das Denken und das Machen der Eltern anschließend. Diese aber, in ihrer elterlichen Liebe nicht bloß das augenblickliche Bedürfniß der Kinder ansehend, sondern auch das künftige, produziren ein immer umfassenderes festes Kapital von (übertragbarem) Wissen und Sachen (Vermögen).

§. 422. Diese Anfänge aller vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft sind jedoch in der Ehe und der Familie noch ganz unorganisirte, noch embryonisch ungeschieden in einander, in noch völlig unmittelbarer Einigung oder in bloßer Indifferenz, die auch gar noch nicht einmal einen Anfang macht, sich aufzulösen **).

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand.

§. 423. Die Familie löst sich nothwendig in sich auf einerseits durch das Selbständigwerden der Kinder ***), die eigne Familien stiften, andrerseits durch das Ableben der Eltern. Die Eine Familie breitet sich aus in eine Mehrheit von Familien, die je länger desto zahlreicher wird, in einen Stamm. Diese vielen Familien jedoch, weil sie alle aus derselben natürlichen Wurzel hervorwachsen, stehen nicht isolirt neben einander, sondern werden unter einander verschlungen durch das materiell natürliche Band der Blutsverwandtschaft, und sie fühlen sich deshalb als zusammengehörig, und erkennen sich gegenseitig als einander gegenüber berechtigt an. So besteht auch unter ihnen die in der ursprünglichen Familie entstandene sittliche Gemeinschaft nach ihren vier wesentlichen Seiten fort. Durch ihre gemeinsame Abstammung ist in dem Stammhaupt auf unmittelbare Weise für alle einzelnen Familien ein gemeinsamer Einheitspunkt gegeben. Je mehr sich übrigens die Zahl der Individuen in dieser Gemeinschaft vervielfältigt, desto mehr tritt die durch ihren sinnlichen (materiellen) Naturzusammenhang unmittelbar gegebene Gleichheit des Zustands und des

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 162. 249.

**) Schleiermacher, a. a. O., S. 169 f.

***) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 268.

Handelns für den Einzelnen als ein Allgemeines und Objectives heraus, von dem er seine eigne individuelle Weise ebenso bestimmt unterscheidet als er sie darin wiederfindet, d. i. als Familiensitte. Diese letztere ist bei dem — unter der Voraussetzung der Normalität der Entwickelung — absoluten Ineinandersein des Sittlichen und des Religiösen zugleich Familienreligion. Dieß ist der patriarchalische Zustand.

III. Die Völker.

§. 424. In dem Verlauf der Erweiterung dieser patriarchalischen Familie tritt jedoch unvermeidlich ein Wendepunkt ein, in welchem diese ihren spezifischen Familiencharacter einbüßt. Einerseits je mehr die Familie sich verzweigt, destomehr schwächt sich das unmittelbare sinnlich-natürliche Gefühl der blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ab, welches ihre Glieder zusammenhält, und mit der Zeit tritt ein Punkt ein, von welchem ab es als erloschen zu betrachten ist. Andrerseits indem sie sich räumlich immer weiter ausbreitet, überschreitet sie zuletzt die Grenzen der eigenthümlichen geographischen Naturbasis, auf der sie ursprünglich erwuchs und von der sie einen eigenthümlichen Stammcharacter empfing. Ueber eine Mehrheit von eigenthümlich differenten geographischen Naturbasen ausgebreitet modifizirt sich der Stammcharacter zu einer Mehrheit von wesentlich differenten Formen. Auch von dieser Seite her löst sich also die patriarchalische Stammverbindung in sich selbst auf. Allein eben auf dieser letzteren Seite liegt auch wieder ein neues organisirendes und hiermit einigendes Princip. Es vertheilt sich nämlich vermöge jener hervortretenden Differenzen höherer Potenz die große Masse der immer loser neben einander stehenden einzelnen Familien in eine Mehrheit von besondren Massen, die sich, jede durch die Identität ihrer eigenthümlich differenten geographischen Naturbasis, in sich selbst zu einheitlichen Totalitäten zusammenschließen, zu Völkern*).

Anm. Ueber den Familiencharacter vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., §. 265, — über das Verhältniß des Volks zum Boden ebendenselben, ebendas., S. 277.

*) Schleiermacher, a. a. O., 272 f.

IV. Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 425. Die Grundlagen, auf denen in dem Stamme in seinem patriarchalischen Zustande die sittliche Gemeinschaft ruhte, das blutsverwandtschaftliche sinnliche Naturband, welches die Einzelnen an einander knüpfte, und die gemeinsame Familiensitte, sind in dem Volk untergegangen oder wenigstens völlig im verschwinden begriffen. Zwar bildet die nazionale Einheit und im Zusammenhange mit ihr die Identität der Sprache das Bewußtsein einer eigenthümlichen Zusammengehörigkeit; allein dieses Band ist doch im Vergleich mit dem blutsverwandtschaftlichen nur ein lockeres, und wird beiweitem überwogen von der immer stärker hervortretenden Besonderheit der Einzelnen. Denn je länger die menschliche Gattung sich fortpflanzt, desto mehr differenzirt sie sich in den Einzelwesen, desto individueller und also auch desto differenter unter einander werden diese; und dieser Differenzirungsproceß beschleunigt sich überdieß um so stärker, je mehr bei der immer weiteren Ausbreitung der Familie und des Stamms die Identität des Familien- und Stammcharacters zurücktritt. Auch die Familiensitte gibt keinen wirksamen Damm ab gegen die Auflösung der Gemeinschaft; denn sie erlischt zugleich mit dem patriarchalischen Familienleben, und ihr Bestand ist an die Fortdauer der patriarchalischen Gewalt eines allgemeinen Familien- und Stammhaupts gebunden. Es lösen sich also auf der einen Seite die sinnlich natürlichen und unmittelbar gegebenen Bande immer mehr, und auf der andren Seite treten die menschlichen Einzelwesen mit immer schärferen individuellen Differenzen auf. So fehlt es denn jetzt an einer ausreichenden verknüpfenden Basis für die Gemeinschaft. Bisher wurde diese schon durch ein *sinnlich natürliches* Band zusammengehalten; dieses ist jetzt beinahe ganz hinweggefallen, und an seine Stelle muß nunmehr ein *eigentlich sittliches* treten. Dieß kann der Natur der Sache nach nur in der Macht der in Allen schlechthin identischen universellen Humanität über die individuellen Differenzen oder in der sittlichen *Bildung* bestehen. Allein eben darin, daß auf diesem Punkte der Entwickelung der Menschheit grade erst der *Uebergang* aus dem sittlichen *Naturstande* in den eigentlich so zu nennenden *sittlichen* Zustand stattfindet, liegt es ja schon ausdrücklich, daß die Macht der universellen Humani-

tät nur eben erst aus der ursprünglichen Verhüllung in der noch natürlichen Individualität hervorgebildet zu werden anfängt. Die Individualität muß also jetzt, auch bei dem völlig normalen Verlauf der sittlichen Entwickelung, noch entschieden vorherrschen, und zwar, was eben hierin unmittelbar schon liegt, als noch natürliche, d. i. als Particularität. Daß aber diese als solche bestimmt und energisch hervortritt, das geschieht eben jetzt zuerst, nachdem die sie bisher gebunden haltende sinnliche (materielle) Naturgewalt der Familieneinheit dahin gefallen ist. Ihr Hervortreten ist aber in concreto nichts andres als das Hervortreten der Tendenz der Einzelnen, sich zu isoliren und sich in sich selbst abzuschließen. Der Einzelne empfindet sich nicht mehr überwiegend als bloßen unselbständigen Bestandtheil eines unauflöslich zusammengehörigen Naturganzen, sondern er fühlt sich in sich selbst als selbständig diesem gegenüber *). So scheint denn in dem zum Volk herangewachsenen Stamm die sittliche Gemeinschaft und mit ihr der sittliche Zustand überhaupt unrettbar unterzugehn.

§. 426. Nichts desto weniger ersteht doch die Sittlichkeit aus dieser ihrer Auflösung in höherer Potenz wieder auf. Zu einer wirklichen Auflösung der Gemeinschaft nämlich kommt es schon deshalb nicht, weil wenn auch alle natürlichen Bande zerreissen, doch das von ihnen unabhängige religiöse Band zusammenhaltend zurückbleibt, die Identität und die Gemeinschaftlichkeit des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit. Sodann aber verknüpft doch auch eben das Princip selbst, welches sie von einander trennt, die Einzelnen zugleich wieder, ihre immer stärker hervortretende Particularität. Denn mit ihr ist zugleich ihre immer größere Unselbständigkeit gesetzt. Je individualisirter die Einzelnen werden, und je weiter überdieß die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, die s. g. Cultur, fortschreitet, desto höher wächst die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr particularisiren sich dieselben ins Unendliche **). So sind die Einzelnen immer

*) Vgl. Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung, S. 248.

**) Vgl. Hegel, Philosophie des Rechts (S. W. Band 8), S. 256 ff. Es wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß grade die Unendlichkeit seiner Bedürfnisse und der Mittel, sie zu befriedigen, etwas ist, was den Menschen vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet.

weniger imstande, ihre Bedürfnisse Jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende particularistische Tendenz selbst als ein Uebel; und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen. Da sie die bisherige Gemeinschaft nicht mehr festzuhalten vermögen, so streben sie, eine neue zu stiften, und zwar mittelst eben desselben Princips, welches jene zersetzt hat, des particularistischen. Denn ein andres Gemeinschaft stiftendes Princip steht ihnen auf dieser Stufe der sittlichen Entwickelung nicht zu Gebote. Indem ihre Particularität sie unmittelbar aneinander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Theilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Producte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Freilich scheint diese Vergesellschaftung an demselben Princip der Particularität, das sie hervorgerufen hat, auch unmittelbar wieder scheitern zu müssen; denn je bestimmter die Individualität in ihrer natürlich unmittelbaren Form als Particularität hervortritt, desto schärfer wird der Gegensatz der individuellen Interessen. Allein schon der Particularität selbst drängt sich aus dem Gesichtspunkt ihrer eignen Tendenz die Nothwendigkeit einer Vermittelung dieses Gegensatzes auf. Denn dieses gegensätzliche Verhältniß der Einzelnen zu einander ist ja unter Allen ein gegenseitiges, und somit sieht sich eben die Particularität eines Jeden durch dasselbe auf das äußerste gefährdet. In dem eignen particulären Interesse eines Jeden selbst liegt es daher, eine Vermittelung der streitenden Interessen zu erzielen. Die Hauptsache aber ist, daß die Einzelnen sich der an ihnen hervortretenden Particularität an ihren Wirkungen als eines Hindernisses der sittlichen Entwickelung, und somit zugleich als eines sittlich zu überwindenden Moments bewußt werden. Sie trachten also darnach, dieselbe wieder aufzuheben durch die Realisirung einer Gemeinschaft der individuellen Interessen. Diese aber ist bedingt durch die volle Wechselseitigkeit der Mittheilung der Sachen oder des Eigenbesitzes. Diese gewährleisten sich deshalb die Einzelnen, d. h. sie gehen unter sich eine Gemeinschaft des Rechts*) ein.

*) Ueber den Begriff des Rechts vgl. namentlich Kant's Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 29—38. 58—61. (B. V. d. S. W.)

Dieses Recht kann zunächst nur ein beschränktes und relativ willkürliches sein, da es ja eben die Particularität (nicht die bereits von der universellen Humanität durchdrungene, wahrhaft gebildete Individualität) ist, von der hierbei alles ausgeht. Es ist positives Recht (noch nicht die Freiheit selbst). Die Möglichkeit seiner Feststellung in solcher positiver Weise ist in der noch aus dem patriarchalischen Zustande mit herüber gekommenen bestimmten gemeinsamen Sitte gegeben, über deren allgemeine Anerkennung die Einzelnen nur ausdrücklich überein zu kommen brauchen. Es ist daher zunächst Gewohnheitsrecht*). Diese auf das Recht gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehrs ist die bürgerliche Gesellschaft**). Sie beruht in der That auf einem contrat social, und ist ein Werk der Noth; aber bei der normalen sittlichen Entwickelung ein Werk der Noth aus dem reinen sittlichen Interesse selbst heraus. In ihr wollen die Einzelnen die Gemeinschaft oder das Ganze um ihrer (der Einzelnen) selbst willen; und somit setzen sie sich in ihr in der That der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen***). Aber sie erkennen zugleich diese Richtung als eine solche, die sittlich gebrochen werden muß, und stellen sich selbst zu diesem Ende unter die Zucht eines Gesetzes, vor dem als vor einer über ihre Particularität souverän gebietenden Macht sie sich unbedingt beugen. In der bürgerlichen Gesellschaft rein als solcher sind die einzelnen Mitglieder (denn von wirklichen Gliedern kann hier noch nicht die Rede sein,) Privatpersonen, und ihr Zweck ist lediglich ihr individueller als solcher†). Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich den republikanischen Character, und die abstracte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen ist ihr Grundgesetz; denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig Jeder Jedem gleiches Recht zu gewähren.

---

*) Vgl. Conradi, a. a. O., S. 254 f.

**) Als das Characteristische des bürgerlichen Vereins betrachtet auch Kant den Rechtszustand. S. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 117. 144. f. (B. V d. S. W.)

***) Vgl. Conradi, a. a. O., S. 248.

†) Hegel, a. a. O., S. 251.

Anm. Unter den (bloßen) Bourgeois (im Unterschiede von den Citoyens) ist die égalité schlechthin wesentlich. Diese égalité Aller ist dann auch schon unmittelbar selbst die liberté, der Begriff der rein bürgerlichen Freiheit, im Unterschiede von der eigentlich staatlichen oder politischen, mit der sie nicht zu verwechseln ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 272. 274.

§. 427. Ungeachtet so in der bürgerlichen Gesellschaft ein über den Einzelnen als solchen in ihrer Besonderheit stehendes Allgemeines, eine universelle Humanität über den besondren menschlichen Einzelwesen noch gar nicht anerkannt ist, so haben sich doch in ihr die Einzelnen zu einem Ganzen zusammengethan, und sich diesem, wenn auch nicht untergeordnet, so doch wenigstens eingeordnet. Dieses Ganze kann aber nicht existiren und eine Macht über die Einzelnen sein, wie es doch soll, ohne ausdrücklich mit seiner Vertretung der Willkür der Einzelnen gegenüber beauftragte Organe zu haben. Ohne solche bestimmte Organe kann die bürgerliche Gesellschaft dem Individuum die Sicherung der Befriedigung seiner particulären Interessen, um welcher willen es sich in sie begibt, gar nicht gewähren. Sie bedarf derselben vor allem zum Behuf der Rechtspflege (Richter); sodann aber auch zum Behuf desjenigen Anfangs von öffentlicher Verwaltung, der sich auch in ihr bereits nothgedrungen ansetzt, zunächst unter der Form der Polizei. Da nämlich die particulären Zwecke der Einzelnen sich nur mittelst eines möglichst allgemeinen Verkehrs möglichst vollständig realisiren können, dieser Verkehr aber bei der auf dieser noch so untergeordneten Stufe der sittlichen Entwickelung unvermeidlichen Ungeschicklichkeit der Einzelnen für die Unterhaltung der Gemeinschaft beständig von Hemmungen bedroht ist: so verlangt das Interesse der Einzelnen selbst gebieterisch, daß eine allgemeine Macht constituirt werde, welche alle Störungen des gegenseitigen Verkehrs entferne, und über der Erhaltung seiner Allgemeinheit wache. Dieß ist dann der bestimmte Anfang einer administrativen Gewalt, die sich am unmittelbarsten an den ihr schon an sich nahe verwandten richterlichen Stand anknüpft *). (Die frühsten Obrigkeiten sind überall Richter.) So stellt also die bürgerliche Ge-

*) Hegel, a. a. O., S. 295 ff.

sellschaft aus ihrer Mitte Gesellschaftsbeamten auf als ihre Organe, in denen sie als solche den Einzelnen als solchen gegenüber eine wirkliche, objectiv existirende Macht wird. Sie wählt zu ihnen diejenigen Individuen, die vor andern in dieser Beziehung eigenthümlich geeignet sind, nämlich dadurch, daß sie am meisten frei sind von der Beschränkung durch ihre Particularität. Da aber in der bürgerlichen Gesellschaft der Einzelne und die Gemeinschaft, das Besondre und das Allgemeine einen noch unausgeglichenen Gegensatz bilden, und mithin auch das Gebieten der Gesellschaftsorgane und das Gehorchen der ihnen untergebenen Bürger: so ist das Verhältniß der Gesellschaftsbeamten zu den einfachen Bürgern eine dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft schnurstracks zuwiderlaufende Ungleichheit der Rechte und eine Beschränkung der Einzelnen (beides, nicht nur in ihrem Bewußtsein, sondern auch an sich selbst). Die Aufgabe ist daher hier, die möglich größte Relativität dieses Gegensatzes zwischen den Gesellschaftsbeamten und den bloßen Gesellschaftsmitgliedern oder das Minimum der Beschränkung und des Gehorchens dieser und des Befehlens jener zu erzielen. Dieß eben ist die bloß bürgerliche Freiheit.

§. 428. Aus dem so eben dargelegten Begriff der bürgerlichen Gesellschaft leuchtet es unmittelbar ein, daß sie nichts anderes ist als die bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben. Am evidentesten wird dieß darin, daß die bürgerliche Gesellschaft sich wesentlich auf der Basis des Rechtsinstitutes organisirt, welches die eigenthümliche Grundlage des bürgerlichen Lebens ist (s. §. 394.). Diese Gemeinschaft des universellen Bildens ist es also, die sich von allen besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft am frühesten ausdrücklich organisirt. Der Grund davon liegt in dem bereits oben (§. 397.) entwickelten. Die sittliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins überhaupt ist wesentlich zualleroberst dadurch bedingt, daß der Mensch Macht besitze über die äußere materielle Natur, daß diese seinen Zwecken als Mittel dienstbar sei. Schon die Erhaltung seines bloßen materiellen (sinnlichen) Lebens ist hierdurch bedingt. Da er sich nun nicht unmittelbar (von Natur) im Besitz einer einigermaßen ausgedehnten Macht über die äußere materielle Natur befindet, wohl aber in dem der Bedingungen ihrer Erlangung: so ist, sich dieselbe zu verschaffen, d. h.

die äußere materielle Natur sich zum Organ zu machen, mit Einem Worte sie zu bilden, seine allererste Aufgabe. Indem aber der Einzelne die äußere materielle Natur so zu bilden anhebt, wird er sofort der Unzulänglichkeit seiner Kraft dazu inne, und deshalb thut er sich mit Anderen, die sich in dem gleichem Falle befinden, zu diesem Geschäft zusammen, d. i. er bildet identisch oder universell, und schließt mit anderen universell bildenden eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Und eben daher kommt es denn auch, daß auch forthin in der weiteren Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft das bürgerliche Leben immer die allgemeine Grundlage aller übrigen besondren Gemeinschaftssphären bleibt (§. 397.).

§. 429. Schon sofern so mit der bürgerlichen Gesellschaft die Gemeinschaft des universellen Bildens sich organisirt, weist sich jene als ein wesentlicher neuer Fortschritt in der Entwickelung des sittlichen Guts aus. Auf den ersten Anblick freilich erscheint sie, mit der Familien- und der Stammgemeinschaft verglichen, gradezu als ein Verfall der Sittlichkeit *). Das Princip, welches sie hervorgerufen hat, die sich von dem Allgemeinen loslösende Besonderheit, das Princip der Particularität, ist an sich in der That das dem Begriff der normalen Sittlichkeit gradezu entgegengesetzte. Nichts desto weniger hat in Wahrheit in der bürgerlichen Gesellschaft die Sittlichkeit eine wesentlich höhere Stufe errungen. Die Sittlichkeit der Familie und der Stammgemeinschaft ist nämlich, wenn gleich die substanzielle Sittlichkeit selbst, doch *ihrer Form nach* überhaupt noch gar nicht wirkliche Sittlichkeit. Sie ist ja ganz überwiegend eine auf sinnlich natürliche Weise unmittelbar gegebene, ein Product der materiellen Naturmacht, nicht der Persönlichkeit, d. h. des selbstbewußten und selbstthätigen Handelns; sie ist noch nicht ein durch die Persönlichkeit selbst *gesetztes*. Daher eben hebt die Persönlichkeit in ihrer Entwickelung selbst diese ihrem Begriff widersprechende Form der Sittlichkeit auf. Indem so das Individuum, aus der allgemeinen Natureinheit mit seinem Bewußtsein und seiner Thätigkeit sich in sich selbst reflectirend, sich particularistisch als besondres bestimmt, ist es grade hierdurch, wie sehr auch materialiter ein widersittliches, doch formaliter ein eigentlich sittliches geworden. Mit diesem Fortschritt nach der formalen Seite

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 245 f.

hin ist dann die Möglichkeit einer weiteren sittlichen Entwickelung in's Unendliche hin eröffnet. Diese Möglichkeit beginnt schon unmittelbar in der bürgerlichen Gesellschaft selbst durch einen bedeutungsvollen weiteren Schritt sich zu verwirklichen. Denn indem der Einzelne sich *als solchen* zu setzen die Tendenz hat, muß er eben als Mittel für diesen Zweck selbst *das Allgemeine setzen*, also den großen Schritt thun, in selbstbewußter und selbstthätiger Weise das Allgemeine *als solches* anzuerkennen und ihm reale objective Existenz zu geben. Das Recht, das bisher nur als Gewohnheit (Gewohnheitsrecht) existirte, ist jetzt wirklich *Gesetz* geworden, also eine objective Macht über die subjective Willkür der Einzelnen *). Die bisher nur gewohnheitsmäßigen sittlichen Verhältnisse sind nunmehr als nothwendige, also als eigentlich sittliche anerkannt; sie sind wirklich constituirt und eine wirkliche Macht geworden **). Insbesondere ist auch das bleibende Grundverhältniß der sittlichen Gemeinschaft, die Ehe ein Rechtsverhältniß geworden. Sie ruht nunmehr auf dem Ehevertrage, und ist als an sich heilig und bindend, auch abgesehn von der individuellen Zuneigung der Ehegatten, anerkannt. Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit bewußtermaßen auseinanderfallen, erweisen sie sich grade als unauflöslich gegenseitig an einander gebunden ***). Das Allgemeine ist aber eben die universelle Humanität, welcher gegenüber die Individualität als solche die Besonderheit ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist so freilich der eigentliche Nothstaat †), die Gemeinschaft, deren Stiftung durch das antisociale Princip selbst veranlaßt und mittelst desselben versucht wird, und die von dem Standpunkt dieses Princips selbst aus natürlich nur als ein nothwendiges Uebel angesehen und eingegangen werden kann; aber grade in der unabwendbaren Nothwendigkeit dieses vermeintlichen Uebels erweist sich die *sittliche* Grundbestimmtheit des menschlichen Seins.

---

*) Vgl. *Schleiermacher*, Syst. d. Sl., S. 274 f.

**) *Hegel*, a. a. O., S. 271.

***) *Ebendersl.*, ebendas., S. 248.

†) *Ebendersl.*, ebendas., S. 247.

§. 430. Auch nach seinen einzelnen besondren Seiten hin weist sich der neue sittliche Zustand in der bürgerlichen Gesellschaft, ungeachtet er ein zugleich von der Seite der sinnlichen Natur des Menschen her necessitirter ist, im Vergleich mit dem früheren als ein wesentlicher Fortschritt aus. Er ist die Sphäre, in welcher zuerst die eigentliche Bildung (s. oben §. 137.) beginnt*). Indem nämlich das Individuum seine Zwecke, wenn es sie auch zunächst nur als particuläre verfolgt, doch nicht anders erreichen kann als durch die Vermittelung des Allgemeinen, so stellt sich ihm unumgänglich die Aufgabe, sich selbst in seinem Handeln auf allgemeine Weise zu bestimmen, d. h. das Differente an sich, seine Individualität, durch das in Allen Identische, die universelle Humanität, zu bestimmen und so zu bemeistern, seine Individualität für die universelle Humanität durchsichtig und zum flüssigen Elemente zu machen. Dieß gelingt ihm nicht ohne harte Arbeit, ist aber eben die Ueberwindung der Particularität. Hiermit kommt zugleich ein Geist der Verständigkeit in das Leben, indem für den Einzelnen in Ansehung seines Handelns nicht mehr seine unmittelbare und als solche aus dem Gesichtspunkt der Andern betrachtet zufällige Besonderheit den Ausschlag gibt, sondern das Allgemeine und als solches Nothwendige, dem er jene unterordnet. Es wird jetzt möglich, daß Einer das Handeln des Andern wenigstens mit Wahrscheinlichkeit vorausberechnet, und sich durch diese Vorausberechnung in seinem eignen Handeln mitbestimmt, auch ohne mit ihm im Verhältniß einer spezifischen individuellen Wahlverwandtschaft zu stehn. Hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit des Handelns unberechenbar gefördert. Namentlich für das Bilden ist die oben berührte Nöthigung zu einer gebildeten Weise des Handelns von durchgreifenden Folgen. Auf ihre Veranlassung hin treten jetzt das universelle und das individuelle Bilden zuerst in völliger Reinheit und Schärfe auseinander. Anfänglich nämlich ist alles Bilden überwiegend ein Aneignen, so daß auch das Produziren von Sachen immer nur erst ein sehr relatives ist, nämlich vorzugsweise nur ein Produziren von solchen Sachen, die ihrer Beschaffenheit zufolge vereigenthümlichter Eigenbesitz (s. §. 226.) sind.

*) Ebenderf., ebendas. S. 251. 253 f.

Auch nachdem in der Familie ein Bilden der Ehegatten für einander und für die Kinder, also ein universelles Bilden eintritt, bleibt doch der universelle Character desselben zunächst noch ganz gebunden durch den individuellen und embryonisch in demselben verhüllt, weil bei der eminenten individuellen Wahlverwandtschaft der Familienglieder unter einander nur ein Minimum des universellen Characters an den Gebilden zu ihrer Uebertragbarkeit innerhalb des Familienkreises erfordert wird. Es wird wird daher in der Familie mehr nur dem individuellen Geschmack gemäß gemacht (gearbeitet), und so haben in ihr die Producte des Machens (Arbeitens) noch vorwiegend den Character abentheuerlicher Seltsamkeit und der Unverständlichkeit und Bedeutungslosigkeit für jeden außerhalb des Familienkreises stehenden. In der bürgerlichen Gesellschaft aber hat sich dieß geändert. Wegen der gegenseitigen Abhängigkeit der Einzelnen von einander in Ansehung ihrer Bedürfnisse muß in ihr Jeder schon aus seinem particularistischen Interesse selbst heraus mit der bestimmten Beziehung auf die Bedürfnisse der Andern bilden, also wahrhaft universell, nach allgemeinen Zweckbegriffen; und wem dieß am meisten gelingt, der erscheint bald im bürgerlichen Verkehr als bestimmt im Vortheil vor den Andern. So kommt in das Machen und in die Producte desselben, die Sachen, verständige Zweckmäßigkeit. Die letzteren werden allgemein sinnvolle, verständliche und benutzbare. Hiermit hat nun auch das Product des Arbeitens als Erwerb oder Eigenbesitz eine höhere Bedeutnng erhalten; der Eigenbesitz ist jetzt Vermögen geworden, d. h. er ist jetzt als ein eigenthümlicher Beitrag des Einzelnen zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller für den Eigenbesitzer die Gewährleistung dafür, für seine eignen Bedürfnisse, sofern er sie nicht selbst unmittelbar befriedigen kann, bei Andern und in ihrem Eigenbesitz die Mittel der Befriedigung zu finden*). Erst im bürgerlichen Verkehr ist nämlich der Eigenbesitz Vermögen. Durch dieses In den Gang kommen des eigentlichen Machens oder Produzirens von Sachen und besonders durch die damit unmittelbar zusammenhangende Theilung der Arbeit wird dann auch die Macht des Menschen über die äußere materielle Natnr in ungeheurem

*) Hegel, a. a. O., S. 262 f.

und sich fort und fort mit immer wachsender Beschleunigung steigerndem Maaße erhöht*). Je weiter aber diese Theilung der Arbeit, die keine Grenze hat, vorschreitet, desto fester wird zugleich auch das Band der nothgedrungenen gegenseitigen Abhängigkeit der im Isolirungsprocesse begriffenen Einzelnen von einander angezogen**), desto durchgreifender mithin die Particularität beschränkt. Eine fernere nicht minder bedeutungsvolle unmittelbare Folge dieser Theilung der Arbeit ist der bestimmte Anfang einer inneren Organisation der Volksmasse durch die Besonderung der zunächst nur mechanisch verbundenen, d. h. in Wahrheit unverbunden neben einander stehenden vielen Individuen in bestimmte relativ in sich geschlossene kleinere Gruppen, wie sie nämlich durch die Gleichartigkeit der Arbeit auf spezifische Weise verknüpft werden, nach den Kategorien der Hauptbedürfnisse und des auf die Gewinnung der Mittel zu ihrer Befriedigung gerichteten Handelns, — in die Stände***). Mit diesen Ständen, die sich zu Corporationen ausbilden, ist die Particularität des Einzelnen schon relativ gebrochen; denn in dem Stande ist für ihn das Allgemeine ein ihn particulär angehendes, sein eignes particuläres Interesse geworden†). Zugleich hat er durch seinen Stand einen Beruf erhalten, d. h. seine individuelle Aufgabe innerhalb des universellen Bildungsprozesses ist ihm jetzt als eine sich auf das Allgemeine, die Gemeinschaft, nämlich die bürgerliche Gesellschaft, beziehende bewußt. Damit hat er in dem Stande dann weiter auch seine Ehre gefunden, d. h. durch seine Beziehung auf die Gesammtheit hat seine individuelle Existenz für diese Nützlichkeit und somit Bedeutung erhalten, und deshalb auch freiwillige (nicht durch die Noth allein abgedrungene, wie im bloßen Recht,) Anerkennung in ihrer Berechtigung für sich. Diese Standesehre ist überhaupt die ursprüngliche Form der Ehre. Endlich gewährt der Stand auch der Bildung eine eigenthümliche Förderung; denn in dem bestimmt

*) Hegel, a. a. O., S. 261 f.

**) Ebendersf., ebendas., S. 261.

***) Ebendersf., ebendas., S. 263 ff.

†) Ueber die sittliche Gesinnung, die sich in dem Standesverhältnisse ergibt, s. Hegel, a. a. O., S 268 f.

begränzten Kreise desselben wird zunächst nur eine relative Allgemeinheit oder Universalität der Form des Handelns erfordert, an der sich das Individuum allmälig zur absoluten emporarbeiten kann. Zu diesem allem kommt dann noch, daß die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende Gemeinschaft des Rechts zur Handhabung dieses letzteren nothwendig die Institution der Rechtspflege hervorruft; diese aber ist unmittelbar zugleich Gerechtigkeitspflege, also Anerkennung und Forderung der rechtlichen Gesinnung.

§. 431. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt jedoch nicht bei sich stehen, sondern schon indem sie sich constituirt, geht sie unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus. Und eben hierin weist sie sich als ein wahrhaft normales Moment der Entwickelung des Sittlichen aus, als ein wirkliches sittliches Gut. Sie will über sich selbst hinaus, denn sie betrachtet sich vonvornherein als einen bloßen Nothbehelf, statt einer gediegneren sittlichen Gemeinschaft, als einen Nothbehelf, dessen Aufgabe es ist, sich selbst nach und nach überflüssig zu machen; aber sie kann auch nicht bei sich selbst stehn bleiben, — selbst wenn sie dieß wollte, wäre es für sie eine Unmöglichkeit. Ein ihr immanentes Lebensgesetz treibt sie mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit über sich hinaus. Schon indem sie sich constituirt verläugnet sie bereits ihr eignes Grundgesetz, die abstracte Gleichheit des Rechts Aller. Eben damit nämlich, daß die Einzelnen einander Mittel sein sollen zur Erreichung ihrer particularistischen Zwecke, ist dieselbe thatsächlich schon aufgehoben. Denn in dieser Beziehung verhalten sich ja nun einmal factisch die Einzelnen keineswegs auf die gleiche Weise zu einander, sondern da unter ihnen somatische und psychische, dann aber auch geistige Kraft, Fähigkeit, Geschicklichkeit, Eigenbesitz u. s. w. immer in sehr verschiedenem Maaße vertheilt sein müssen: so ist auch nach Maaßgabe dieser Verschiedenheiten der Eine für Viele und in vielen Beziehungen, der Andre für Wenige und in wenigen Beziehungen Mittel der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und nach demselben Verhältnisse wird auch, des allgemeinen Grundsatzes ungeachtet, der Eine in größerem, der Andre in geringerem Maaße als berechtigt anerkannt werden. Die sich unter sich verschiedentlich abstufenden Stände sind die förmliche Fixirung und Sanction

dieser Ungleichheit. Zunächst ist dieselbe zwar nur eine quantitative; allein sie schlägt augenblicklich auch in eine qualitative um mit dem Hervortreten der Gesellschaftsbeamten. In ihnen hat ja bereits innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst das Allgemeine angefangen, eine wirkliche, objectiv existirende Macht zu werden, und so ist denn schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zwecks der Gemeinschaft selbst ist dem Einzelnen rein als solchem oder dem particulären Zwecke desselben gegenüber*), der universellen Humanität der particulären Individualität gegenüber. Damit ist nun aber in der That die bürgerliche Gesellschaft schon entschieden im Uebergange in den Staat begriffen**), der eben die durch das Allgemeine (durch die universelle Humanität, durch die Vernunft, oder wie man dieses Allgemeine sonst nennen will,) bestimmte nnd seiner Realisirung (nicht dem individuellen Interesse als solchem, d. h. dem particulären Interesse,) geltende Gemeinschaft ist. Allein was hier zustande gekommen, ist doch ebenso bestimmt wieder ein bloßes Analogon des Staats. Denn jenes Allgemeine ist auf dieser Stufe noch nicht wirklich und bewußterweise Zweck, d. h. es ist noch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für die Besonderheit, die Particularität; ja es ist gar noch nicht einmal als ein Positives aufgefaßt, sondern lediglich als die Negation des Besonderen, gar nicht als ein Gut, sondern vielmehr als ein nothwendiges Uebel.

§. 432. Ebenso wie über ihr eigenthümliches Princip oder über ihren eigenthümlichen sittlichen Standpunkt geht die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Bestehen nothgedrungen auch über die ihr eigenthümlichen Grenzen ihres Umfangs hinaus. Ihr eigenthümliches Gebiet ist das des Bildens unter dem Character der Universalität. Aber eben um eine Gemeinschaft des universellen Bildens sein zu können, muß sie den Umfang dieser vielfach überschreiten. Am unmittelbarsten springt es in's Auge, wie sie zu ihrem Bestehen als bürgerliche Gesellschaft irgend eines Anfangs wenigstens einer Gemeinschaft des universellen Erkennens

*) Dieß sieht schon Reinhard, Syst. d. chr. Moral, III, S. 559. (4. A.)
**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 268. 272. 273.

oder des Wissens nicht entbehren kann. Ohne sie kann es schon kein Gesetz geben und keine Rechtspflege; ja sie ist unverkennbar die Bedingung eines universellen Bildens und eines bürgerlichen Verkehrs überhaupt*), und schon deshalb ist ihre möglich größte Erweiterung ein dringendes Lebensbedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft. Und eben so unentbehrlich ist sie dieser auch zum Behuf der Erziehung des in ihr nachwachsenden Geschlechts für sich und ihre verschiedenen Berufsarten**). Aber auch der Gemeinschaft in Ansehung der individuellen Formen des Handelns kann sie nicht entrathen. Grade um sich als Gemeinschaft des Rechts realisiren zu können. Denn die in dem Rechtsverhältniß geforderte strenge Scheidung des Eigenbesitzes bei der vollen Gemeinschaftlichkeit desselben durch den Verkehr ist schlechterdings unausführbar außer unter der Voraussetzung einer relativen Gemeinschaft des Gefühls oder der Ahnungen und Anschauungen und des Triebes oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (Begeisterung), und nur wenn durch eine gegenseitige künstlerische und gesellige Annäherung der Individuen auf der Grundlage gegenseitiger verwandter Neigungen (als Stimmungen und Richtungen) die Sprödigkeit des bloßen Rechtsverhältnisses erweicht ist, ist dasselbe handhabbar. Es ist also schlechterdings bedingt durch irgend ein Maaß des Kunstlebens und des geselligen Lebens. Ueberhaupt je mehr sich in der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zustande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit der Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfniß der Gemeinschaft nach allen jenen besondren Seiten derselben heraus. Ja selbst von seinem rein particularistischen Standpunkt aus wird die Gemeinschaft als solche, und zwar die Gemeinschaft in allen den genannten Beziehungen, dem Individuum bei seiner weiteren Entwickelung immer lebhafter gefühltes Bedürfniß, nämlich als Mittel seines Selbstgenusses. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur *neben* der bürgerlichen Gesellschaft, sich theils an das Familienleben, theils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmälig aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eignes

*) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 160.
**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 260 f.

Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, in ihren eignen Organismus als besondre Kreise auf. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesammtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Functionen angelegt, welche stätig zur Aufhebung ihres eignen spezifischen Princips, der Particularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität in ihren Mitgliedern zusammenwirken.

V. Der Staat.

§. 433. So hebt die bürgerliche Gesellschaft im Verlauf ihrer eignen Entwickelung die Macht der Particularität in sich auf, und das Resultat ihres Selbsterhaltungsprocesses ist die allmälige Herausbildung der universellen Humanität aus der ursprünglich particularistischen Individualität. Mit der wahrhaft ihrer selbst bewußt gewordenen menschlichen Persönlichkeit ist aber zugleich der Zweck dieser, also der sittliche Zweck als solcher im Volke zum Bewußtsein gekommen, und zwar nach seiner nothwendigen Beziehung zum besondren Zwecke des Individuums, ja es ist die absolute und unauflösliche Coincidenz dieser beiden Zwecke zum Bewußtsein gekommen. Damit aber wieder unmittelbar zugleich auch die Unentbehrlichkeit der Gemeinschaft, und zwar der vollständigen Gemeinschaft, zur Realisirung des sittlichen Zwecks, beides wie er Gesammtzweck und wie er individueller Zweck ist. Die vollendete sittliche Gemeinschaft wird jetzt selbst im Volke als die wahre Realisirung des sittlichen Zwecks erkannt, und deshalb mit Bewußtsein eben als der Zweck Aller und als das Ziel ihrer sittlichen Wirksamkeit gesetzt. Die so mit Bewußtsein ihren Zweck in der Lösung der sittlichen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten sittlichen Gemeinschaft habende volksthümliche Gemeinschaft ist der Staat.

Anm. Daß ich, wie Stahl (a. a. O., II, 1, S. 82,) gegen mich erinnert, den Staat „nicht bloß mit der Sittlichkeit paralleliſire, sondern ihm die Sittlichkeit zum Begriffe gebe," und „die sittlich objective Lebensgestaltung nicht von der subjectiven Sittlichkeit scheide" (wofern nur hierunter nicht ein nicht unterscheiden verstanden wird,), das hat seine volle Richtigkeit, scheint mir aber auch so lange unumstößlich, als

es dabei bleibt, daß einerseits ein gesunder und blühender Staat nur möglich ist, sofern seine Bürger „subjectiv" Sittlichgute sind, und andrerseits die sittliche Tugend des Einzelnen sich nur in einer sittlich guten „objectiven Lebensgestaltung" gedeihlich entwickeln und in vollendeter Weise realisiren kann. Daß ich aber „den ganz heterogenen Character" der „sittlich objectiven Lebensgestaltung" „in unserm wirklichen Zustande unbeachtet lasse," ist sehr wahr, wenn damit ein grundsätzliches Nichteingehen auf diese Seite an der Sache an einem bestimmten wissenschaftlichen Ort, für den diese Reflexion nicht gehört, gemeint wird, nicht aber, wenn mir damit abgesprochen werden wollte, jene Betrachtung überhaupt mitaufgenommen zu haben in den Kreis meiner Begriffsbestimmungen über den Staat. Auch in der Ethik gehört dieselbe noch nicht an diesen Ort, sondern in die Pflichtenlehre, wo sie nicht ermangeln wird zur Sprache zu kommen. Wie der Einwurf bei Stahl gemeint ist, wenn er sich in dem Satz ausdrückt, „das Wesen des Staats sei nicht Sittlichkeit, sondern Recht," beruht er hauptsächlich auf der Nichtunterscheidung zwischen dem Staat als Totalität und der einzelnen besondren Sphäre desselben, die ich das öffentliche oder das bürgerliche Leben nenne, und für die auch mir das characteristisch ist, daß sie eine Rechtsgemeinschaft ist (s. oben §. 394.), so wie ich auch ihre vor allen übrigen besondren Kreisen vorwiegende Bedeutnng für den Staat ausdrücklich anerkenne (s. §. 397.). Denen, welchen die sich ganz von selbst verstehende Unterscheidung zwischen der apriorischen Construction einer Theorie und der Beurtheilung und Behandlung empirischer Zustände schwer fällt, darf ich die Versicherung geben, daß eine idealisirende Auffassung der geschichtlichen Erscheinung des Staats, insbesondere auch der in der Gegenwart gegebenen, fern von mir ist. Der dritte Theil dieser Ethik wird genugsam beurkunden, wie wenig die geschichtliche Bewegung des Augenblicks mich individuell mit Wohlgefühl anspricht. Nichts desto weniger glaube ich mich für meine speculative Theorie zuversichtlich auch auf das Zeugniß der Geschichte berufen zu dürfen. Diese spricht ja nicht allein durch das, was sie schon als Produkt abgesetzt

hat, an und für sich, sondern besonders auch durch die Tendenzen, die sie in ihrem Produziren zutage legt. Der empirische Staat ist im Lauf der Geschichte fort und fort ein anderer geworden, er hat eine wirkliche geschichtliche Entwickelung gehabt; und worauf diese seine geschichtliche Entwickelung zuletzt hinaus will, das scheint mir im gegenwärtigen Moment unter uns auch für den bloß reflectirenden Geschichtsbeobachter kein Räthsel bleiben zu können, nach den Geschichtsereignissen der letzten sechzig bis siebzig Jahre. Ich weiß mich unschuldig daran, daß ich nun einmal nicht bloß den Strom der Geschichte vorüberfließen sehe, sondern auch in seinem Rauschen die Rede der Geschichte von sich selbst und ihrem Gesetz vernehme.

§. 434. In dem Staate ist so Materiell natürliches und Sittliches vollkommen in einander. Er hat wesentlich das Volk zu seiner Basis. Die gemeinsame Volksindividualität, zunächst als natürliche, ist das die Staatsgenossen primitiv zusammenhaltende Band. Ihr Princip hat dieselbe an dem Boden, d. h. überhaupt an dem Inbegriff der die äußere Existenzsphäre des Volks constituirenden Elemente; daher auch im Volk der Boden das erste Object der Anziehungskraft der Liebe für Alle ist. Aeußerlich wird die Nazionaleigenthümlichkeit durch die Volksphysiognomie und die Sprache repräsentirt. Der natürliche äußere Umfang eines Staats geht deshalb so weit als die Identität der eigenthümlichen Gestalt und der Sprache reicht, und mithin auch, weil diese in jener, mittelbar sonach in den klimatischen oder geographischen Verhältnissen gegründet ist, die Identität der Eigenthümlichkeit des Bodens. Aber diese eigenthümliche materiell natürliche Basis ihrer sittlichen Existenz, diese ihre eigenthümliche äußere Sphäre ist in dem Bewußtsein der Volksgenossen als Staatsbürger als für sie, wie sie natürlich eigenthümlich organisirt sind, die wesentliche Bedingung der Verwirklichung ihrer normalen sittlichen Entwickelung constituirend gesetzt, und deshalb zugleich als absolut heilig und unverletzlich. Hierauf nämlich beruht die normale Sittlichkeit der Vaterlandsliebe, die ursprünglich Liebe zum heimathlichen Boden ist, und diese natürliche Seite auch immer an sich behält, nur in ihrer normalen Vollendung als eine von dem Bewußtsein der sittlichen Beziehung schlechthin durch-

drungene. Daher findet sich wahre Vaterlandsliebe nur da, wo das Volk bereits zum Staat herangereift ist. Die bürgerliche Gesellschaft rein als solche ist eine Kosmopolitin.

Anm. 1. „Der Zustand der Barbarei besteht darin, daß eine Menge ein Volk ist ohne zugleich ein Staat zu sein." Hegel, bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 244.

Anm. 2. Der Staat hat das Bewußtsein des Volks um seine spezifische Zusammengehörigkeit mit einem bestimmten Boden zu seiner Voraussetzung. Ein wanderndes Volk ist niemals schon ein wirklicher Staat. Weil Boden und Volk wesentlich zusammengehören, so muß es ein Volk immer als eine Beraubung empfinden, wenn es einen Theil seines ursprünglichen Bodens einbüßt*). Eben hierauf beruht die Vertheidigung des vaterländischen Bodens.

Anm. 3. Das entscheidende Kriterium des Volksthums ist die Sprache. Soweit die Einheit der Sprache reicht, reicht auch die Möglichkeit der unmittelbaren vollständigen gegenseitigen Verständigung, und mithin auch der unmittelbaren Gemeinschaft.

§. 435. Wie so Materiell natürliches und Sittliches so sind auch Individualität und universelle Humanität im Staate seinem Begriff zufolge vollkommen in einander. In ihm ist somit die wirkliche Freiheit zustande gekommen, das wirkliche Ineinandersein des Individuums und der Gemeinschaft, des Besondren und des Allgemeinen, so daß einerseits das Individuum mit klarem Bewußtsein sein besondres Interesse nicht anders befriedigen und seinen besondren Zweck nicht anders erreichen will als zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung der besondren Interessen und der Erreichung der besondren Zwecke aller Uebrigen, also zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung des Interesses und der Erreichung des Zwecks des Allgemeinen oder der Gemeinschaft, — aber ebenso auch andrerseits das Interesse des Allgemeinen und der Gemeinschaft sich nicht anders befriedigt und ihr Zweck nicht anders erreicht wird als zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung der besondren (freilich nicht der particulären) Interessen aller einzelnen Individuen und der Erreichung ihrer besondren (freilich nicht ihrer particulären) Zwecke. In den Staat

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 270.

sind daher die Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft als organische Kreise mit aufgenommen, in denen die besondren Interessen sich befriedigen; aber in ihm verschließen sich diese besondren Kreise nicht mehr in sich selbst, sondern sie öffnen sich dem Allgemeinen, indem sie selbst nur die Realisirung desselben vermittelnde Momente sein wollen.

Anm. 1. Die hier bezeichnete politische Freiheit ist die wahre Freiheit, die mit dem auf das schärfste ausgesprochenen Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen, also mit dem entschiedensten Zurücktreten der bloß bürgerlichen Freiheit wohl zusammenbesteht. Diese Freiheit ist dann auch die wahrhaft sittliche und sittlich normale. Die normale Sittlichkeit des Staats besteht also eben darin, daß in ihm nach der s. g. bürgerlichen Freiheit gar nicht gefragt wird. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. S.-L., S. 281, überhaupt §. 272. 274.

Anm. 2. Mit Recht hebt Hegel (Phil. d. Rechts, S. 322 f.) eben dieses wesentliche Ineinandersein des Besondren und des Allgemeinen, der Interessen des Individuums und der der Gemeinschaft als einen characteristischen Vorzug der modernen Staaten vor den antiken hervor. „In den Staaten des classischen Alterthums" -- sagt er treffend — „findet sich allerdings schon die Allgemeinheit vor, aber die Particularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigne Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann." Vgl. auch S. 360. Es darf übrigens nicht übersehen werden, daß dieser „neue" Staat wesentlich kein andrer ist als der christliche.

§. 436. Die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende bloße (mehr oder minder) conventionelle Ordnung hat sich hiermit im Staate zur eigentlichen Verfassung erhoben, d. h. zu einer solchen in sich selbst nothwendigen und lebendigen Construction

der einzelnen Elemente der Gemeinschaft, daß in ihr einerseits ein bestimmt geordneter und bewußtvoller Organismus für das Allgemeine (d. i. die universelle Humanität als solche) zu seiner vollständigen Bethätigung vorhanden, andrerseits aber auch in diesen Organismus alle der Gemeinschaft angehörigen Individuen, jedes mit seiner Besonderheit als auf die ihm spezifisch angemessene Weise wirksames Organ, aufgenommen sind. Es ist daher der Staat nicht denkbar ohne Verfassung, aber auch die Verfassung nicht anders als in dem Staate (nicht in der bürgerlichen Gesellschaft). Die Aufgabe der Verfassung ist, daß im Volke Keiner bloße Privatperson bleibe, aber dieß so, daß hierbei auch Keiner etwas für sich selbst einbüßt.

§. 437. Bei der Verfassung ist dieses beides gleich wesentlich, einmal daß das Allgemeine (die universelle Humanität in der organischen Totalität der objectiven sittlichen Ordnungen und Mächte) in seiner absoluten Selbstberechtigung und Selbstmacht den Einzelnen als solchen gegenüber erscheine und handle, und fürsandre daß dieses Handeln des Allgemeinen durchgängig zugleich das eigne freie Handeln der Einzelnen sei, und ihnen als solches bewußt. Nach jener Seite ist der Verfassung die Majestät der Obrigkeit eigen, nach dieser Seite die Volksvertretung, welches beides sich nicht etwa ausschließt, sondern wesentlich zusammengehört. Sofern die Volksvertretung im Begriff des Staats selbst liegt, ist der Charakter des Staats wesentlich der demokratische. Die Volksvertretung ist im Staate absolute sittliche Forderung, nämlich genau in demselben Maaße, in welchem der Staat bereits wirklicher Staat ist. In demselben Maaße hingegen, in welchem er dieß noch nicht ist, wird die Autokratie zur Normalität seiner Verfassung erfordert, die aber in demselben Maaße auch noch nicht wirkliche Verfassung ist.

Anm. 1. Was wir hier als die Majestät der Obrigkeit bezeichnet haben, ist dasselbe, was Hegel (a. a. O., S. 363 ff.) die Souverainetät des Staats oder beziehungsweise des Monarchen nach innen nennt.

Anm. 2. Die Frage nach der Repräsentativverfassung will nicht aus dem Gesichtspunkt der mit der Volksvertretung verknüpften sei es nun Convenienzien oder Inconvenienzien beantwortet

sein. Auf einem gewissen Punkte der geschichtlichen Entwickelung des Volks, nämlich sobald es in ihm wirklich zum Staat gekommen, d. h. sobald in seinem Bewußtsein, d. i. in dem Bewußtsein seiner vorzugsweise intelligenten Classen, die Idee des wirklichen Staats aufgegangen ist, und mit ihr unmittelbar zugleich das Bedürfniß des bewußten und freien Verhältnisses des Einzelnen in seiner Hingebung an das Ganze der politischen Gemeinschaft, — ist die Repräsentativverfassung gleich sehr zur unbedingten sittlichen Forderung und zur unausweichbaren geschichtlichen Nothwendigkeit geworden. Es ändert hierbei gar nichts an der Sache, daß sie vielleicht mit höchst belästigenden Unbequemlichkeiten und materiellen Nachtheilen verknüpft sein mag, und zwar für alle bei ihr betheiligten Theile *). Das sittliche Leben wird überhaupt immer unbequemer, je weiter seine Entwickelung — auch die normale — vorschreitet, — und das nach heiliger göttlicher Ordnung.

Anm. 3. Die Demokratie ist nicht mit der Republik zu verwechseln, wie dieß gewöhnlich geschieht. Eine demokratische Staatsform gibt es gar nicht, sondern nur ein demokratisches Princip und einen demokratischen Character der Staatsverfassung. In der Demokratie liegt lediglich der Grundsatz, daß an der Regierung des Staats alle einzelnen Staatsglieder einen verhältnißmäßigen persönlichen Antheil zu nehmen haben, und daß alles Regieren im Namen der Gemeinschaft selbst oder des Ganzen, d. h. des zum Staat organisirten Volks selbst statt hat. Dem steht die Autokratie gegenüber mit ihrem Grundsatz, daß die Regierung des Staats auf dem rein persönlichen Recht des Regenten beruhe, der die Gemeinschaft nicht in ihrem eignen Namen und aus ihrer eignen Machtvollkommenheit leite, sondern allein in seinem eignen Namen und aus seiner eignen Machtvollkommenheit. Die Autokratie wird allerdings direct ausgeschlossen durch die Repräsentativverfassung und durch den Begriff des Staats selbst. Zu ihrem Princip bildet das grade entgegengesetzte Extrem das Princip der

*) Vgl. Kant, Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 151. (S. W., B. V. A. v. Hartenst.)

s. g. Volkssouverainetät*), dessen Durchführung die Ochlokratie gibt. Sein Gedanke ist, daß die Regierungsmachtvollkommenheit ursprünglich Eigenthum des Einzelnen als solchen, des Einzelnen in seiner Particularität ist, mithin auch das Regierungsrecht im Volk bei der Masse der Individuen steht, daß der sich durchzusetzen berechtigte Wille kein andrer ist als der (in sich selbst unaufhörlich wechselnde) Wille der jedesmaligen Majorität der Individuen. Ihm zufolge ist die Obrigkeit nur die Delegirte der Einzelnen als solchen, und sie hat ihnen gegenüber keine Auctorität und Majestät; vielmehr ist sie ihr Geschöpf, und entnimmt ihr Recht und ihr Ansehn erst von ihnen. Dieß Princip kann so wenig Princip irgend einer Staatsverfassung sein, daß es vielmehr nichts ist als das Princip der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, dasjenige Princip, durch dessen Ueberwindung sich eben erst der Staat constituirt. Es legt das Recht des Regierens in die Hand der materiell physischen Gewalt, der rohen, blinden Massen, denen die Macht aus der Hand zu winden bei aller Gesittung die erste Aufgabe ist. Diese Volkssouverainetät schließt die Demokratie ausdrücklich aus, indem diese die Regierungsmachtvollkommenheit der organisirten Gemeinschaft, dem δῆμος, zuschreibt, nicht dem bloßen wüsten Haufen der isolirten Einzelnen, dem ὄχλος. Im Vergleich mit dieser Volkssouverainetät ist die Autokratie immer noch das höhere Princip. Die Republik hingegen ist eine wirkliche Staatsform, oder kann sie wenigstens sein. Ihre characteristische Eigenthümlichkeit besteht darin, daß sie die obrigkeitliche Function nie auf permanente Weise an das Individuum knüpft, sondern die Gemeinschaft ihre sie als solche vertretenden Organe möglichst häufig wechseln läßt. So aber kann eine wirkliche Consolidirung der Obrigkeit überhaupt nicht zustande kommen, und darum ist die Republik die niedrigste Form des Staats. Sie motivirt sich eben daher, daß das Princip der Particularität, also der bloßen bürgerlichen Gesellschaft noch nicht vollständig überwunden ist. (Vgl. §. 426.) Denn aus ihm allein stammt die Mißgunst her,

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 367 f.

vermöge welcher Keiner dem Andern mehr als den bloß vorübergehenden Besitz der politischen Macht gönnt. Aus demselben Grunde geht auch die Republik nur gar zu leicht in die Ochlokratie über.

§. 438. Die Majestät der Obrigkeit realisirt sich auf vollendete Weise in der monarchischen Staatsverfassung. Die Obrigkeit muß nämlich, um ihrem Begriff zu entsprechen, in sich selbst organisirt sein. Wie aber die Organisation überhaupt wesentlich Centralisation ist, so vollendet sich auch die Organisation der Obrigkeit wesentlich in ihrer absoluten Centralisation. Diese letzte centrale Spitze der Obrigkeit nun ist der Fürst. Als ihr centraler Einheitspunkt ist er aber wesentlich auch ihr höchster Vertreter (Repräsentant) und der Brennpunkt, in welchem alle einzelnen Strahlen ihrer Majestät zusammenlaufen. In ihm als dem Repräsentanten des Staats in seiner Totalität (nicht in Beziehung bloß auf irgend ein einzelnes Moment desselben) leuchtet also die unbedingte Berechtigung der Idee des Staats in sich selbst oder die Majestät des Staats als solchen und seiner Vertreterin, der Obrigkeit in ihrer schlechthin concentrirten Fülle und Klarheit hervor. Die vollendete Staatsform ist so die Monarchie. Wenn die Aufgabe jeder Staatsverfassung überhaupt die ist, der jedesmaligen wirklichen nazionalen Vernunft (im weitesten Sinne, die Freiheit ausdrücklich mit eingeschlossen,) die Leitung der nazionalen Gemeinschaft, beides das Recht und die Macht zu ihr, in die Hand zu legen: so muß die verfassungsmäßige Stellung des Fürsten im Staatsorganismus eine solche sein, daß diese nazionale Vernunft sich in ihm individuell schlechthin concentriren kann. Schon hierin für sich allein beruht eine unvergleichliche Würde und Macht des Fürsten, der sittlich nicht höher gestellt werden kann als indem man ihn zum eigentlichen Herzen des Volks und des Staats macht, in welchem alle edelsten Lebenspulse desselben zusammenströmen, wogegen wahrlich alle Hoheit der absolutesten Autokratie für nichts zu rechnen ist. Als das absolute Centralorgan des obrigkeitlichen Organismus ist der Fürst der Quellpunkt, aus welchem unmittelbar alle obrigkeitliche Machtvollkommenheit und Majestät ausfließt. Soll aber dieser letzte Quellpunkt der obrigkeitlichen Auctorität seinem

Begriff wirklich entsprechen, so muß er, da die Person des Fürsten dem Gesetz des Ablebens unterliegt, in sich das Vermögen tragen, sich stätig aus sich selbst heraus zu erneuern. Die Monarchie ist so erst als Erbmonarchie die wahrhaft vollendete Staatsform. Als die höchste Spitze der Obrigkeit, jenseits welcher es im Staat keine höhere Auctorität gibt, ist der Fürst das Gewissen des Staats, bei welchem in allen objectiv zweifelhaften Fällen die letzte unantastbare Entscheidung steht*). Indem es so keine höhere Instanz gibt, an die von ihm appellirt werden könnte, kommt ihm wesentlich persönliche Unverantwortlichkeit zu. Diese Monarchie, d. h. die volle Verwirklichung des Begriffs der Obrigkeit in ihrer vollendeten Organisation, und die Demokratie, d. h. die eigne persönliche Betheiligung der Einzelnen an den durch die Obrigkeit sich vollziehenden Lebensfunctionen des Ganzen der Gemeinschaft mit ihrem eignen Selbstbewußtsein und ihrer eignen Selbstthätigkeit, schließen also im Staate einander nicht aus; vielmehr bildet ihre absolute gegenseitige Durchdringung das Wesen der Repräsentativverfassung, und ihre absolute lebendige Einheit ist gar nichts andres als eben der schlechthin verwirklichte Begriff des Staats selbst. Auf die repräsentative Erbmonarchie strebt daher auch durchgängig die Entwickelung des Staats hin, und die übrigen Staatsformen, die Republik, die Aristokratie, die Wahlmonarchie und die absolute (d. h. autokratische) Erbmonarchie sind nur untergeordnete und eben deshalb von innen heraus wieder aufzuhebende Stufen und Momente jener Entwickelung, die darum in sich selbst keinen Halt haben und durchaus nur vorübergehend sind**).

Anm. 1. Monarchie und Autokratie dürfen nicht verwechselt werden, wie nur zu häufig geschieht. Schon Kant hat darauf aufmerksam gemacht: Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 175. (B. 5. d. S. W.) Es dünkt uns, als begegnete jene Verwechselung auch Stahl'n, wenn er schreibt: „Im engeren Sinne besteht die Republik eben darin, daß die Nazion, die den Staat bildet, gleich einer Gemeinde nur

*) Vgl. Hegel, a. a. O., §. 279, Wirth, Specul. Ethik, II, S. 181 ff.

**) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 355—360, R. Löwenthal, Physiologie des freien Willens (Glogau u. Leipz. 1843), S. 239.

sich selbst regiert, und keine selbständige, für den öffentlichen Zustand entscheidende Macht über sich hat, denn eine solche Macht ist der Begriff des Königs." (S. Das Monarchische Princip. Heidelb. 1845, S. 11.) Wird die Nazion *als Ganzes*, d. h. als zum Staate organisirte genommen, so hat sie auch bei der Monarchie, diese in ihrer Vollendung gedacht, keine andre Macht *über sich* als die Idee dieses bestimmten Staats, die sittliche Idee in ihrer concreten nazionalen Modification und letzlich Gott selbst (denn der Fürst gehört selbst wesentlich mit zu dem organischen Ganzen des Volks); wohl aber hat *jeder Einzelne* in ihr eine unbedingte Macht über sich in der Obrigkeit, wie sie als die fürstliche die in sich selbst vollendete ist. Wir finden uns demnach überhaupt nicht in Uebereinstimmung mit *Stahl* in Ansehung seiner Auffassung des *monarchischen* Princips, namentlich gegenüber von dem *parlamentarischen*, wie er es nennt. Wenn er (a. a. O., S. 23,) als den entscheidenden Punkt die Frage aufstellt: „soll der Fürst regieren oder die Kammermajoritäten?", so ist unsre Antwort diese: Die Verfassung soll der Art sein, daß sich in den Kammermajoritäten die wirkliche Quintessenz der jedesmaligen politischen Intelligenz der Nazion aussprechen muß, — und der Fürst soll auf durchaus freie Weise seine individuelle Intelligenz so mit der jedesmaligen höchsten sittlichen Intelligenz seines Volks identifiziren, daß er, eben mit Hülfe der verfassungsmäßigen Manifestation dieser in den repräsentativen Versammlungen, in der Stimme der Kammermajoritäten zugleich die Stimme seiner eigensten persönlichen Ueberzeugung vernimmt, und indem er jener Gehör gibt, freudig seinem eigensten und besten Selbst folgt. Dieser Stand der Dinge ist allerdings durch Voraussetzungen bedingt, jedoch durch solche, die nicht außerhalb der Möglichkeit liegen. Einmal nämlich durch eine wahrhaft weise Einrichtung der Wahl der Volksvertretung (welche überhaupt bei der constitutionellen Staatsverfassung unvergleichlich der wichtigste Punkt ist, aber auch unvergleichlich der schwierigste,), fürsandre aber dadurch, daß der Fürst *mit unbedingter Aufrichtigkeit* das Princip der wirklichen Volksvertretung will, und, jeder autokratischen Vorstel-

lung rein absagend, seine schlechthin einzige Majestät als den bloßen Abglanz der Majestät des Staats (nicht etwa des Volks) betrachtet, vor welcher er sich eben so unbedingt beugt wie der Niedrigste im Volk. Allein unter dieser letzteren Voraussetzung wird nämlich das öffentliche Bewußtsein des Volks die leidenschaftslose und dem Fürsten gegenüber aufrichtig vertrauungsvolle Stimmung bewahren, bei der, wenn anders die Wahleinrichtung eine tüchtige ist, die landständische Majorität der Ausdruck der reifen und unbefangenen öffentlichen Vernunft des Volks sein muß. Nach Stahl (a. a. O., S. 32,) muß die constitutionelle Verfassung oktroyrt sein; in unserm Begriff derselben liegt grade umgekehrt, daß sie vereinbart sein muß zwischen Fürst und Volk, — aber allerdings so, daß dabei die Initiative aufseiten des Fürsten ist.

Anm. 2. Auch die Gemeinschaft bedarf ein Gewissen, so gut wie der Einzelne; in tausend Fällen kann auch bei ihren Fragen nur dieses die Entscheidung geben, z. E. überall da, wo es sich um Begnadigung handelt, dem unerbittlichen Urtheilsspruche des Gesetzes gegenüber. Dieß Gewissen des Staats kann nur das Gewissen eines Individuums sein. Der Fürst ist dieses Gewissen des Staats. Ihm muß eben deshalb auch wesentlich das unbedingte Veto zukommen und die persönliche Unverantwortlichkeit, welche das Gewissen characterisiren. Eben so auch das Begnadigungsrecht *). Aber freilich, wie im Individuum das Gewissen sich nie mit der Vernunft in unschlichtbaren Conflict verwickeln darf ohne seine eigne Souverainetät auf's Spiel zu setzen, so auch der Fürst nicht mit der öffentlichen Vernunft.

§. 439. Die Volksvertretung ist zwar allerdings Vertretung des Volks, aber nur des schon zu politischer Bildung herangereiften, des schon politisch beseelten Volks. Alles, was noch bloße Masse (ὄχλος) ist im Volk, ohne durch die Idee des Staats, und zwar in seinem Unterschiede von der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, belebt zu sein, hat kein Recht darauf, im Staate vertreten zu werden, und es ist eine Hauptaufgabe der

*) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 181 f.

Verfassung, alle diese Elemente von jeder Einwirkung auf das Staatsleben wirksam auszuschließen. Wohl aber haben diese Massen ein unveräußerliches Recht darauf, für den Staat erzogen zu werden durch diesen selbst, damit allmälig alle mündigen Mitglieder des Volks auch politisch mündig werden, und es ist eine ebenso unüberhebliche Hauptaufgabe der Verfassung, für die immer vollständigere politische Beseelung der bloßen Massen oder für ihre Erhebung zu der Stufe *sittlicher Mündigkeit*, vermöge welcher allein sie wirkliche oder lebendige *Staats*glieder sind, wirksame Sorge zu tragen *). Allerdings sollen die Einzelnen in ihrer Besonderheit vertreten werden, aber in dieser wie sie durch die universelle Humanität bemeistert und von der sittlichen Idee, welche eben die des Staats ist, durchleuchtet ist, also wie sie die wahrhaft gebildete ist. Die Individualität als Particularität hat nichts mitzureden in dem politischen Leben. Nichts sonst ist zu repräsentiren als die jedesmalige wirkliche politische Vernunft und Freiheit, die jedesmalige politische Intelligenz und der jedesmalige politische freie oder gute Wille. Alles, was unterhalb dieser Linie steht, muß die Verfassung wirksam auszuschließen wissen von dem Kreise derer, welche vertreten werden. Allerdings ist so eben die jedesmalige öffentliche Meinung zu repräsentiren, aber schlechterdings in der Art, daß ihre Vertretung wesentlich zugleich ihre Reinigung von allen particularistischen (und somit wesentlich unpolitischen) Elementen ist, die sich ihr, sie trübend, beimischen. Insofern muß der Staat bis zu seiner Vollendung hin schlechterdings *aristokratisch* constituirt sein; aber dieß ebenso unbedingt in stätig abnehmendem Maaße. Sobald es überhaupt zum wirklichen Staat gekommen ist im Volk, gibt es auch innerhalb desselben immer gewisse Classen, in deren Mitgliedern *schon vermöge ihrer Geburtsverhältnisse* die Idee des Staats oder die sittliche Idee als wirklich lebendig vorausgesetzt werden kann. Diese Classen bilden den *Adel*, der somit seinem Begriff selbst zufolge ausdrücklich *Geburtsadel* ist, und *nur im Staate* stattfindet, während die

*) Es ist eine treffende Bemerkung *Hartensteins* (Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 492): „Eine Gesellschaft, die sich nicht die Mühe geben will, den natürlichen Egoismus und die natürliche Uncultur der niederen Classen zu heilen, wird das Dasein derselben immer nur als eine Last empfinden, deren sie gleichwohl nicht entbehren kann."

bürgerliche Gesellschaft ihn ausdrücklich zurückweist als ihrem abstracten Gleichheitsprincip widersprechend. Aber auch im Staate muß eine besondre Adelsclasse je länger desto mehr zurücktreten, indem in dem vollendeten Staate Alle adlig sind. Dieser Adel nun hat schon als solcher Anspruch darauf, vertreten zu werden. Dem Obigen zufolge muß die Volksvertretung weiter schlechterdings wesentlich zugleich Staatsvertretung sein, d. h. Vertretung nicht bloß der Individuen als solcher (damit Alle bei der Leitung der Gemeinschaft und ihren Lebensfunctionen wirklich als diese besondren Individuen auf bewußte und freie Weise dabei sein mögen,), sondern ebenmäßig auch der Idee des Ganzen, der nazional-sittlichen Gemeinschaft als solcher, — beides aber vollständig in einander. Schon hierin, so wie überhaupt in den Bestimmungen dieses §., liegt es mit, daß im Staate die Volksvertretung nicht die ständische, nicht die bloße Vertretung der einzelnen Stände des bürgerlichen Lebens sein darf*). Nicht particuläre Interessen als solche dürfen in ihm vertreten werden. Allerdings zwar müssen, wie im Staate selbst, so auch in der Volksvertretung und grade mittelst derselben die Interessen der besondren Stände zu ihrem Recht gelangen; aber nicht als Besonderinteressen, sondern nur in ihrer unbedingten Unterordnung unter oder vielmehr Einordnung in das Gesammtinteresse des Staatsganzen. Die ständische Repräsentation hat ihren Ort nur innerhalb des allmäligen geschichtlichen Uebergangs der bürgerlichen Gesellschaft in den eigentlichen Staat, und nur auf dieser Zwischenstufe kann sie als normale Erscheinung vorkommen. Je vollständiger die Volksvertretung den Gesammtumfang der Nazion umfaßt, desto mehr wird sie ein in sich selbst mannichfach gegliederter und abgestufter Organismus, in welchem dann auch die besondren Stände in Ansehung ihrer Vertretung zu ihrem bestimmten Recht kommen.

Anm. 1. Auch für die Erbmonarchie bildet die oben angegebene Idee des Geburtsadels eine wesentliche Grundlage. Der durch seine Geburt Adligste hat die Präsumtion für sich, daß, ceteris paribus, in ihm die Idee des Staats am kräftigsten entwickelt sein wird.

---

*) Die entgegengesetzte Behauptung vertritt Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 111 f.

Anm. 2. In der Repräsentativverfassung ist es keineswegs etwa allein die Regierung, welche den Staat als solchen repräsentirt.

Anm. 3. Ein Rest der bloßen ständischen Volksvertretung ist auch das Zweikammersystem *), das sich nur aus einer noch nicht überwundenen Unvollkommenheit der politischen Entwickelung motiviren läßt, für gewisse Entwickelungsstufen aber ganz angemessen sein mag.

§. 440. Da der Staat zu seiner wesentlichen Basis das Volk hat, so kann die Verfassung nur als concret volksthümliche eine wirkliche Verfassung sein, nur als eine mit dem bestimmten Staat geschichtlich erwachsene. Sie ist nichts andres als das geschichtliche Resultat der Entwickelung eines Volks, vermöge dessen es zum Staat wird. Die Verschiedenheit der Formen der Staatsverfassung hat ihren Grund lediglich theils in der Verschiedenheit der Stufen, welche die verschiedenen Völker in ihrer Entwickelung zu wirklichen Staaten einnehmen, theils in der Verschiedenheit der concreten Weise, wie sich in ihnen der geschichtliche Verlauf der Bildung des Staats modifizirt hat, wobei dann auch die Verschiedenheit der eigenthümlichen Beschaffenheit der materiell natürlichen Bedingungen ihrer Existenz wesentlich mitwirkt **).

Anm. Daß die Verfassungen nicht eigentlich gemacht werden können, darüber s. die schlagenden Bemerkungen Hegels, a. a. O., S. 359. 360 f.

§. 441. Bei der Art und Weise, wie im Staat das Verhältniß der Gemeinschaft und des Individuums, des Allgemeinen und des Besondren, gefaßt ist, ist in ihm der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen förmlich festgestellt, aber dieß so, daß er eo ipso — nämlich in demselben Maaße, in welchem der Staat sich wirklich als solcher vollendet, — unbedingt versöhnt und alles Ausschliessende an ihm aufgehoben ist. Im Staate unterscheidet sich der obrigkeitliche Stand oder der Stand

*) Vgl. über dasselbe auch Löwenthal, a. a. O., S. 208.

**) Vgl. Schleiermacher, „Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen", S. W., Abth. III, Bd. 2, S. 246—248, und ebendess. Syst. d. Sl., §. 273, vgl. auch §. 275. 276.

der Regierenden (der Beamtenstand) von dem der Unterthanen oder der Regiertwerdenden nur dadurch wesentlich, daß er ausschließlich dem Dienst der Interessen des Allgemeinen rein als solchen gewidmet ist, weshalb denn auch die ihn bildenden Staatsdiener vonseiten des Allgemeinen oder des Staats der Nothwendigkeit einer directen Theilnahme an der Arbeit des bürgerlichen Lebens zum Behuf ihrer Subsistenz überhoben sein müssen.*) Die Verfassung des Staats selbst ist wesentlich gar nichts andres — nämlich in ihrer Vollendung — als eine solche Setzung des Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen, welche unmittelbar zugleich die Aufhebung desselben ist.**)

§. 442. Das allgemeine Mittel, durch welches im Staate alle Einzelnen in den durch die Verfassung vorgezeichneten Formen eine wirksame Theilnahme an dem politischen Leben ausüben, ist das Vermögen, mittelst des — Allen zu Gebote stehenden — Worts auf den Willen Andrer bestimmend einzuwirken, d. h. die Beredsamkeit. Der eigenthümliche Ort der Beredsamkeit ist das Staatsleben (das öffentliche Leben), und ohne Beredsamkeit ist ein (wirkliches) Staatsleben nicht denkbar.***)

Anm. Prekäre Stellung der Beredsamkeit in allen andern Lebensgebieten. Die Beredsamkeit ist eine wesentlich politische Tugend.

§. 443. Bei der wesentlichen Beziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit eignet dem Staat wesentlich auch die religiöse Bestimmtheit oder die Heiligkeit, und er ist wesentlich auch nazionale religiöse Gemeinschaft oder nazionale Theokratie (im weiteren Sinne des Worts). Diese Heiligkeit des Staats eignet dann wesentlich auch seiner Vertreterin, der Obrigkeit. Die Majestät der Obrigkeit ist eine geheiligte, die Obrigkeit ist im Staat (nicht auch schon in der bloßen bürgerlichen Gesellschaft) als eine göttlich berechtigte oder von

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 267.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., §. 273, und Hartenstein, a. a. O., S. 530. 531.

***) Vgl. Schleiermacher, Aesthetik, S. 4: „An die Politik schließt sich die Rhetorik an oder die Kunstlehre für eine bestimmte politische Thätigkeit."

Gott eingesetzte bewußt. Dieß heißt: Gott will schlechthin den Staat*), und zwar den vollendeten Staat, weil er die vollendete normale Sittlichkeit (und Frömmigkeit) will, diese aber nur im vollendeten Staate Wirklichkeit hat. Daß es einen Staat und somit auch eine Obrigkeit gebe, und zwar unter der dem jedesmaligen Stande der geschichtlichen Entwickelung des bestimmten Volks genau angemessenen Form, und daß das Individuum dem Staate angehöre, indem es ihn entweder, wofern er schon gegeben ist, über sich anerkennt, oder, wofern er noch nicht vorhanden ist, stiften hilft, und mithin auch daß es die schon daseiende Obrigkeit anerkenne, oder sofern diese noch fehlt, an ihrer Gründung mitarbeite, dieß ist wie unbedingte sittliche Forderung, so auch unbedingtes religiöses Gebot. Aber auch nur dieß liegt in dem göttlichen Recht der Obrigkeit (nicht etwa irgend eine autokratische Berechtigung), welches unmittelbar nur das göttliche Recht des Staats ist**). Da übrigens einerseits, wo die Idee des Staats dem Individuum aufgehen soll, auch überall schon ein wirklicher Anfang des Staats gegeben sein muß, wenn auch nur als Minimum, andrerseits aber bis zur sittlichen Vollendung hin der Staat überall nur erst als noch unvollendeter und mithin nur in relativem Sinne wirklich gegeben ist: so ist die obige Forderung an das Individuum immer unmittelbar zugleich diese doppelte, sowohl den gegebenen Staat (und die gegebene Obrigkeit) anzuerkennen als auch an der Stiftung (d. h. hier Vollendung) des Staats (ihn fortbildend) mit zu arbeiten.

§. 444. Da im Fall der normalen Entwickelung Sittliches und Religiöses schlechthin congruiren, so ist unter der angegebenen Voraussetzung die Vollendung des Staats wesentlich zugleich die Vollendung der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft. Sie involvirt also zugleich die vollständige Entfaltung des ausdrücklich gesetzten religiösen Characters des Staats

*) Sehr schön drückt dieß schon Cicero aus: Nihil est illi principi Deo, qui omnem hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur. (Somn. Scipionis, c. 3.)

**) Vgl. die für seine Zeit doppelt bedeutsamen Aeußerungen Reinhard's, Moral, III, S. 561 f. 564.

(aber ohne daß dieser hierdurch von seiner eigenthümlichen an sich sittlichen Bestimmtheit irgend etwas einbüßt,) und die absolute Allgemeinheit und Vollständigkeit der Gemeinschaftlichkeit der Frömmigkeit in ihm.

§. 445. In dem Begriffe des Staats als der sittlichen Gemeinschaft in ihrer Wirklichkeit liegt nothwendig die Forderung der Vollständigkeit dieser Gemeinschaft. Ist der sittliche Zweck der eigne Zweck des Staats, so muß er es nach allen seinen besondren Seiten sein. Der Staat muß also alle besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft in sich schließen und in organischer Einheit in sich zusammenfassen. Sind sie ja doch ohnehin schon in der bürgerlichen Gesellschaft, aus welcher er selbst als ihre höhere Entfaltung hervorwächst, bestimmt angelegt (§. 432.). Aber auch diese vier besondren sittlichen Hauptgemeinschaften selbst, weil sie ihrem Begriff nach in einander sind (§. 283.), haben ihre wahre Wirklichkeit nur in der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft, d. i. nur im Staate.

§. 446. Zunächst nun besteht im Staate eine Gemeinschaft des universellen Bildens. Denn die bürgerliche Gesellschaft, aus der heraus er sich emporhebt, indem sie sich zu ihm potenzirt, ist ja eben ihrer wesentlichen Substanz nach eine solche (§. 428.). Sie besteht nun auch in ihm unmittelbar fort, nur hat sie in ihm, da das Princip, auf welchem sie sich ursprünglich als bürgerliche Gesellschaft constituirte, in seinen Gegensatz umgeschlagen ist, einen wesentlich veränderten Character erhalten. Sie ist jetzt nicht mehr die Totalität der Gemeinschaft überhaupt, sondern sie hat sich selbst zu einem einzelnen besondren organischen Kreise des Ganzen herabgesetzt. Ihr Zweck ist jetzt nicht mehr das particuläre Interesse der Einzelnen als solches, sondern der Staatszweck, d. h. der sittliche Zweck an sich, und nur in seiner ausdrücklichen Beziehung auf diesen der individuelle, aber eben hiermit nicht mehr particularistische Zweck der Einzelnen. Der eigentliche Zweck des universellen Bildens und seiner Gemeinschaft ist daher jetzt nicht mehr die Befriedigung des Bedürfnisses der Einzelnen als solche, sondern die sittliche Bearbeitung der äußeren materiellen Natur, nämlich die Zueignung derselben an die menschliche Persönlichkeit durch das bildende Handeln, und die immer vollständigere Erweiterung des

Zusammenwirkens der Einzelnen für die Lösung dieser Aufgabe, d. h. die Cultur. Der eigentliche Zweck der Rechtspflege ist jetzt nicht mehr, daß dem Einzelnen sein besondres Recht zutheil werde, sondern daß in der Gemeinschaft alle die vollständige Gemeinsamkeit des universell bildenden Handelns hemmenden Störungen, also alle von dieser besondren Seite her entspringenden Hindernisse der Lösung der sittlichen Aufgabe behoben werden, mithin in ihr ein Rechtszustand und im bürgerlichen Verkehr die sittlich normale Gesinnung und überhaupt Handlungsweise erhalten und gefördert werde, bei deren Bestehen dann freilich auch dem Einzelnen sein Recht auf die möglich wirksamste Weise gesichert ist. Das Recht, das sich in der bürgerlichen Gesellschaft feststellte, besteht also allerdings im Staat ungeschmälert fort, beides als privatliches und als öffentliches; aber es muß sich aus dem eigenthümlichen Gesichtspunkt und Zweck des Staats umbilden lassen, d. i. aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Idee als solcher und durch die ausdrückliche teleologische Beziehung auf *ihre* Realisirung. Die allgemeine Aufgabe ist hierbei die volle Congruenz der positiven Rechtsbestimmungen und der sittlichen Idee in der vollständigen Fülle der in ihr beschlossenen sittlichen Forderungen, so daß jene nicht nur nirgends mit dieser in Widerstreit gerathen, sondern sie auch vollständig ausdrücken, oder die völlige Congruenz der Bürgertugend mit der Tugend als solcher. Dieses Ziel *anzustreben* kann der Staat nicht umhin, da die Erreichung *seines* Zwecks (die vollendete „Sittlichkeit") schlechterdings durch die wirkliche Tugendhaftigkeit (nicht schon durch die bloße „Legalität") seiner Angehörigen bedingt ist; aber er kann sich ihm nur ganz Schritt für Schritt annähern, und in sein positives Recht kann er die Forderungen der sittlichen Idee nur jedesmal in *dem* Maaße aufnehmen (*nämlich überall nur auf indirecte Weise*, wie sich wohl von selbst versteht,), in welchem er vermöge des Standes des sittlichen Gemeinbewußtseins und überhaupt Gemeingeistes in seinem Kreise die Macht besitzt, sie mit äußerem Zwange durchzusetzen (Vgl. §. 394.)*). Bei der sittlichen Normalität ist dieses Maaß in stätiger Zunahme begriffen, zur wirklichen Erreichung

*) Vgl. Stahl, Phil. d. Rechts, II, 1, S. 178 f. (2. A.)

dieses Ziels aber kommt es auf dem Wege solcher stätiger allmäliger Annäherung erst mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung der Menschheit selbst. Die Stände sodann suchen nunmehr ihren letzten und eigentlichen Zweck außer sich selbst, im Allgemeinen, im Staate. Die ursprünglich am Stande haftende Ehre erhebt sich ebenhiermit gleichfalls zu einem höheren Gehalt. Sie wird im Staate persönliche und damit wahrhaft sittliche Ehre, sofern in ihm an die Stelle des bürgerlichen Zwecks der sittliche Zweck als solcher tritt. Wenn die bürgerliche Ehre auf der spezifischen Tüchtigkeit des Individuums für die Aufgabe des bürgerlichen Lebens beruhte, so beruht die Ehre jetzt auf der spezifischen Tüchtigkeit desselben für die sittliche Aufgabe als solche, und eben hiermit ist sie persönliche Ehre. Da jetzt das universelle Bilden der Einzelnen wirklich einen allgemeinen und positiven Zweck hat, die Cultur: so tritt neben der Rechtspflege auch das Bedürfniß einer positiven allgemeinen Leitung der universell bildenden Thätigkeiten der Einzelnen und ihrer Gemeinschaft aus dem Gesichtspunkt dieses positiven Zwecks hervor, und es entsteht eine eigentliche Verwaltung (Administration), als die höhere Entwickelung der auf einen bloß negativen Zweck gerichteten Polizei. So im Staate unter einem neuen Character fortbestehend ist die Gemeinschaft des universellen Bildens nicht mehr das bürgerliche Leben, sondern das öffentliche Leben. Die Bedingungen ihrer vollständigen Allgemeinheit sind aber im Staate unmittelbar gegeben in der Einheit der Volksthümlichkeit und der Gemeinsamkeit der geographischen Naturbasis.

Anm. 1. Bei dem, was hier über die Stellung des Rechts im Staate bemerkt worden ist, darf nicht vergessen werden, daß dabei überall die Normalität der sittlichen Entwickelung die Voraussetzung ist. Dessenungeachtet leuchtet doch auch durch die empirische Geschichte die wesentliche Natur der Sache kenntlich genug hindurch. Wir können jetzt schon weit genug zurückblicken auf den geschichtlichen Entwickelungsgang der Rechtsgesetzgebung, um den allmälig steigenden Einfluß der sittlichen Idee auf dieselbe deutlich wahrzunehmen. Es liegt im Wesen der Sache selbst, daß er

im öffentlichen Recht, besonders im Strafrecht, ein durchgreifenderer ist als im Privatrecht. Beide Gesichtspunkte, der rein juristische und der politische (dieß heißt aber uns in letzter Beziehung der sittliche als solcher,), wollen bei der Behandlung der einzelnen Rechtsinstitute bestimmt unterschieden sein, wenn man sich in sie soll finden können. Von ihnen aus ergeben sich oft ganz verschiedene Zwecke und Principien derselben, die so in der That neben einander bestehen und anzuerkennen sind. Ein Beleg dafür sind die verschiedenen Strafrechtstheorien. Aus dem im §. angegebenen Gesichtspunkt erklärt es sich auch, warum das die Criminalgesetzgebung in ihren Anfängen durchaus beherrschende Princip des jus talionis im eigentlichen Staate immer mehr zurücktritt. Im Obigen liegt es schon deutlich genug, daß nach unsrer Lehre das Recht sich nicht zuletzt in die bloße Moral auflöst, vielmehr der vollendetste Staat auch das vollendetste Recht hat. Die Jurisprudenz gehört nicht zu den Kinderschuhen, welche die gereiftere Menschheit ablegen wird.

Anm. 2. Dem im §. Bemerkten zufolge leuchtet der eigenthümlich enge Zusammenhang zwischen den Begriffen der (persönlichen) Ehre und des Adels (s. oben §. 439.) von selbst ein. Der Begriff der Ehre hat wesentlich diese doppelte Seite an sich. Einmal haftet die Ehre bestimmt dem Individuum als solchem an; dann aber dieß ebenso bestimmt nur sofern in seiner Individualität die universelle Humanität, die Idee des Menschen als solchen auf positive Weise zur Anschauung kommt. Vgl. die Definitionen von Wirth, a. a. O., II, S. 284 („Die Ehre ist die Anerkennuug der Sittlichkeit, d. i. der allgemeinen Menschlichkeit im Einzelnen, sofern sie dessen individuelle Selbstbestimmung ist.") und von Löwenthal, a. a. O., S. 43 („Basis der Ehre ist eine dem allgemeinen Begriff des Menschen entsprechend ausgebildete besondre Eigenthümlichkeit.").

§. 447. Gleicherweise besteht im Staat eine Gemeinschaft des individuellen Bildens, ein geselliges Leben. Ein geselliger Verkehr ist schon vermöge einer äußeren Nothwendigkeit dem Staat,

auch wie er sich anfangs noch überwiegend auf die bürgerliche Gesellschaft basirt, ein eigentliches Lebensbedürfniß, nämlich als unentbehrliche Ergänzung des bürgerlichen Verkehrs. Denn ohne die gesellige Gemeinschaft bleibt dieser unvollständig, und das öffentliche Leben stockt. Sie ist aber auch schon bestimmt angelegt im Staate, in dem Kreise des häuslichen Lebens der ja auch in ihm ungeschmälert fortdauernden Familie. Diese nämlich, indem sie im Staate fortbesteht, schließt sich der allgemeinen Gemeinschaft auf, und das Haus öffnet sich gastfrei. So entsteht ein freier geselliger Verkehr. Die Geselligkeit ist daher wesentlich eben das häusliche Leben wie es das Leben der Familie im Staate ist. Zugleich ist aber im Staate auch die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit der so ursprünglich auf dem Familienleben ruhenden geselligen Gemeinschaft gegeben in der Allen gemeinsamen Volkssitte, die zugleich einen allgemein gültigen und verständlichen Grundtypus der geselligen Ausstellung bildet. Die Standessitte und die standesmäßige gesellige Bildung, welche in der bürgerlichen Gesellschaft die geselligen Kreise gegen einander abschließt, verliert im Staate ihre scheidende Kraft, indem in ihm die besondren Stände über sich selbst hinausgehn und in die allgemeine politische Gemeinschaft ausmünden. In ihm ist es nicht mehr der eigenthümliche Character des Eigenthums, wie er die Folge der eigenthümlichen Arbeit des bestimmten Standes ist, was als Bedingung des geselligen Verkehrs gilt, sondern nur der eigenthümliche Character des Eigenthums, wie er das Ergebniß der Arbeit für den allgemeinen sittlichen Zweck als solchen und für die Interessen des Allgemeinen, d. h. eben die sittlichen Interessen als solche ist und die Bedingung der Fähigkeit zu ihr. Daher kommt erst im Staat eine weite Geselligkeit zustande und eine eigentlich freie, d. h. eine nicht mehr überwiegend durch äußere und materielle Naturbedingungen bestimmte Geselligkeit.

§. 448. Auch eine Gemeinschaft des universellen Erkennens, ein wissenschaftliches Leben schließt der Staat wesentlich in sich. Er kann gar nicht anders. Denn wenn sein Begriff der ihrer selbst als solcher bewußten sittlichen Gemeinschaft ist, so ist ja eben die Gemeinschaft des Bewußtseins, und zwar vor Allem eben des universellen, also des Wissens, um den sittlichen Zweck die unerläßliche Bedingung seiner Existenz. Das Wissen um den

sittlichen Zweck in seiner concreten Bestimmtheit ist aber nur als das Resultat der Totalität des Wissens überhaupt möglich, die Gemeinschaft des Wissens um ihn also auch nur als durch die Gemeinschaft des Wissens überhaupt vermittelte. Die reale Möglichkeit der vollständigen Allgemeinheit einer solchen Gemeinschaft des Wissen ist aber im Staate vorhanden vermöge der innerhalb der Grenzen des bestimmten Volks gegebenen Identität der Sprache. Durch ihre Vermittelung und auf ihrer Grundlage bildet sich im Staate eine gemeinsame Wissenschaft, die eben deshalb einen durchaus nazionalen Character (und somit denn freilich auch eine relative Beschränktheit) an sich trägt. Die sittlich normale Organisation dieser Gemeinschaft des nazionalen Wissens, wie sie durch die Schule im weitesten Sinne des Worts bedingt ist (§. 354.), findet sich auch schon unmittelbar prädisponirt im Staat. Denn schon von der bürgerlichen Gesellschaft her hat er in sich die bürgerliche Erziehung (§. 432.). Indem er nun diese aus *seinem eigenen* Gesichtspunkte auffaßt, hört sie auf, Erziehung für besondre Standeszwecke, überhaupt für particuläre Zwecke (für Privatzwecke) zu sein, und wird Erziehung für den allgemeinen Zweck, für den *Staatszweck*, d. h. für den sittlichen Zweck als solchen, — *öffentliche* Erziehung *). Als diese aber ist sie eben die Schule im engeren Sinne (§. 359.), aus deren Wurzel allmälig die gesammte Verzweigung der Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorbricht.

§. 449. Endlich enthält der Staat in seinem Organismus auch eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens, ein Kunstleben. Schon um des wissenschaftlichen und des geselligen Verkehrs willen kann er eines solchen nicht entbehren, da beide augenfällig durch die Gemeinschaft des Ahnens und Anschauens bedingt sind. Es ist aber auch innerhalb seines Umfangs die reale Möglichkeit einer Kunstgemeinschaft gegeben. Denn der gemeinsame Nazionalcharacter bildet zugleich einen Allen gemeinschaftlichen Kunstcharacter, der überdieß noch durch die mit der Identität der dem Volke zugehörigen äußeren materiellen Natur gegebene Identität der zugebote stehenden künstlerischen Darstellungsmittel in beharrlicher Weise fixirt wird.

---

*) Gute Bemerkungen über sie s. bei *Löwenthal*, a. a. O., S. 157.

§. 450. Wiewohl so der Staat alle besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft auf organische Weise in sich befaßt, so erscheinen doch diese, mit Ausnahme des bürgerlichen Lebens, im Anfange seiner Entwickelung nothwendig noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Anfänglich hat auch der Staat überwiegend nur an der Sphäre des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens seinen eigenthümlichen Ort. Dieses, die Gemeinschaft des universellen Bildens, ist ja überhaupt die materielle Naturbasis, auf welcher die sittliche Gemeinschaft, d. h. eben der Staat ruht, und es bildet deshalb die bleibende Grundlage der Existenz dieses letzteren und der aller seiner übrigen besondren Sphären (s. §. 397.). Ueberdieß entwickelt sich ja der Staat aus der bürgerlichen Gesellschaft wie aus seinem Mutterschooß heraus, und zwar nur ganz allmälig. Vollständig dieser entwachsen und aus ihrer Umhüllung herausgelöst ist er erst mit seiner absoluten Vollendung; bis zu dieser hin ist er immer noch in irgend einem Maaße mit ihr verwachsen. Da nun die bürgerliche Gesellschaft nichts andres ist als eben die in der Isolirung von den übrigen Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens (§. 428.): so ist es ganz natürlich, daß der Staat auf den untergeordneten Stufen seiner Entwickelung seine Lebensfunctionen ganz überwiegend in dem öffentlichen Leben concentrirt, und nichts weiter zu sein scheint als die einzige Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens. Aber je mehr er sich seiner Vollendung nähert, desto vollständiger verschwindet auch dieser Schein.

Anm. Für uns, auf der gegenwärtigen Stufe der geschichtlichen Entwickelung, sollte diese Täuschung billig aufgehört haben.

§. 451. Wenn sich der Staat so nur ganz allmälig vollständig ausbreitet über das Gesammtgebiet der sittlichen Interessen, so vermag er auch nur nach und nach diese in ihrer Vollzahl ausdrücklich unter seine Zwecke und in den Organismus der directen Veranstaltungen für die Realisirung seiner Zwecke aufzunehmen. Indem in seinem Umkreise neue sittliche Interessen als solche und damit zugleich als Allen gemeinsame oder als Interessen der Gemeinschaft oder des Staats selbst kräftig im Bewußtsein auftauchen, so sind nicht gleichzeitig auch sofort die Mittel vorhanden, ausdrücklich auf ihre Förderung abzielende Institute in den Organis-

mus der Staatseinrichtungen einzureihen, oder was der Staat selbst schon unmittelbar thun kann für solche neu zur Geltung gekommene Zwecke, das ist doch wenigstens nicht ausreichend, und steht in keinem Verhältniß zu dem Maaß der Lebhaftigkeit, mit welcher Einzelne an ihnen Interesse nehmen. In diesem Falle treten freie Vereine oder Associationen für bestimmte einzelne Zwecke dieser Art supplementarisch ein. Ihre Tendenz muß dahin gehen, die speciellen Zwecke, welche sie pflegen, mehr und mehr selbst zu directen Staatsinteressen heranzuziehen, und zu veranlassen, daß dem Staatsorganismus neue Organe zuwachsen, mittelst welcher dieselben die wirksame Vertretung erhalten, deren ihrerseits sie benöthigt sind. Sie haben also dahin zu arbeiten, sich selbst allmälig überflüssig zu machen. Von der andern Seite her muß aber auch wieder der Staat in diesen freien Vereinen ein wesentliches Mittel erkennen, um die individuelle Theilnahme an der unmittelbaren Wirksamkeit für seine Interessen in möglichst weiten Kreisen zu ermöglichen und in's Leben zu rufen, auch über diejenigen Sphären hinaus, welche verfassungsmäßig an den Functionen der Volksvertretung einen bestimmten Antheil haben, und innerhalb dieser Sphären selbst in einem ausgedehnteren Maaße als die organisirte Volksvertretung es mit sich bringt. Er besitzt an ihnen eine bestimmte Vermittelung zwischen seiner in festen verfassungsmäßigen Formen verlaufenden obrigkeitlichen Regierung und der großen Mehrheit seiner Unterthanen, welche an dieser keinen individuellen Antheil haben kann. Deshalb hat er sich dieser freien Vereine als unbestimmter Verlängerungen seines Organismus in's Volk hinein zu freuen, und mittelst derselben immer wieder frische Kräftigung für seine centralen Organe zu schöpfen. Er hat ihnen also wohwollende Pflege angedeihen zu lassen, und sein Bestreben muß darauf gerichtet sein, für alle wesentlichen sittlichen Interessen freie Associationen hervorzurufen, und so seine eignen organischen Institutionen für dieselben durch eine letzte Grundlage in dem eigenen Bewußtsein und der individuell freien Thätigkeit des Volks unerschütterlich zu unterbauen. Ueberdieß aber gehören diese freien Vereine auch noch insofern wesentlich mit zu dem wahrhaft wachsthümlichen Leben des Staats, als mittelst ihrer die sittliche Gemeinschaft am frühsten die Grenzen des einzelnen nazionalen Staats überschreiten, und sich zuerst eine, wenn auch ganz

formlose, weitere, und zwar durchaus uneigennützige, sittliche Gemeinschaft, die sich über eine Mehrheit von Völkern erstreckt, anknüpfen kann.

Anm. 1. Was hier von dem Verhältniß der freien Vereine zum Staat gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch von ihrem Verhältniß zur Kirche.

Anm. 2. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Associationen für höhere sittliche Zwecke im Staatsleben nicht früher entstehen können, bevor nicht in dem Volke das Bewußtsein darum, daß der wahre Zweck des Staats kein anderer ist als der sittliche Zweck selbst, mit irgend welcher Klarheit aufzugehen beginnt. Ihre Erscheinung ist daher ein nicht nur sehr erfreuliches, sondern auch für die Beurtheilung des Standes der politischen Entwickelung höchst bedeutungsvolles Symptom. Für den Staat selbst, wenn er sich noch nicht bewußtvoll über den Standpunkt der bloßen bürgerlichen Gesellschaft erhoben hat, führt sie die Nothwendigkeit mit sich, sich zu einem neuen höheren Standort emporzuschwingen, und darum ist sie für ihn verhängnißvoll.

§. 452. Da der Staat zu seiner wesentlichen Wurzel und Grundlage das Volk hat, so realisirt er sich nur als eine Vielheit von einzelnen nazionalen Staaten. Wie jedem einzelnen Volk allen übrigen gegenüber, so kommt auch jedem einzelnen nazionalen Staate im Verhältniß zu allen übrigen an sich unbedingte Selbständigkeit zu, Souveränetät. Die natürliche Vertreterin derselben ist die Obrigkeit.

VI. Die Kirche.

§. 453. So lange der einzelne nazionale Staat seine Entwickelung (als Staat) noch nicht vollständig vollendet hat, deckt auch in dem Volk der Umfang der sittlichen Gemeinschaft als solcher, d. i. der staatlichen (politischen) Gemeinschaft den der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher (der rein religiösen Gemeinschaft) noch nicht vollständig (§. 278. 279.), und besteht folglich in ihm nothwendig neben dem Staat eine Kirche, die jedoch eben so nothwendig in demselben Maaße immer mehr zurücktritt und sich in sich selbst auflöst, in welchem der Staat sich der Vollendung seiner Entwickelung annähert (§. 285.). Desgleichen

in demselben Maaße, in welchem die einzelnen Völker einerseits sich bestimmt scheiden und andrerseits sich zu wirklichen Staaten organisiren, und in sich die besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft einzeln für sich heraustreten lassen, bildet sich auch den einzelnen nazionalen Staaten gegenüber eine sie alle in allen ihren Individuen, und zwar diese nach allen besondren Seiten ihres sittlichen Seins, umfassende Gemeinschaft der allen gemeinsamen Frömmigkeit rein als solcher, d. h. eine Kirche, die zwar in jedem einzelnen Volke sich eigenthümlich modifizirt oder eine eigenthümliche nazionale Färbung annimmt, und sich zu einem relativ in sich abgeschlossenen nazionalen Ganzen, zu einer Nazionalkirche, fixirt, aber nichts desto weniger für alle einzelnen Völker und Staaten wesentlich nur Eine und dieselbige ist. Je weiter die Organisation der einzelnen Staaten fortschreitet, desto vollständiger organisirt auch die Kirche das System von Verbindungsmitteln, vermöge welcher sie alle ihre einzelnen nazionalen Abtheilungen organisch zusammenhält. Sie ist so ein allgemeines, alle einzelnen gegen einander selbständigen nazionalen Staaten umschlingendes Band, und vonvornherein das einzige wirklich consolidirte, das sie unter einander verknüpft.

VII. Die einzelnen Staaten und der allgemeine Staatenorganismus.

§. 454. Allerdings ist es wesentlich der Staat, in welchem die Entwickelung der Sittlichkeit sich vollendet, und allerdings ist seine Vollendung selbst die Vollendung des sittlichen Zustands und der sittlichen Gemeinschaft; allein dieß gilt noch nicht von dem Staate, wie er sich bisher ergeben hat, d. h. von dem einzelnen nazionalen Staate. Dieser ist auch in seiner Vollendung noch nicht die vollendete sittliche Gemeinschaft selbst. Weil er nämlich auf einer eigenthümlich bestimmten, d. i. zugleich beschränkten materiellen Naturbasis ruht, auf dem Volke, so ist die sittliche Gemeinschaft in ihm eine beschränkte, nur eine neben vielen anderen, nicht die die gesammte Menschheit umfassende allgemeine, deren Realisirung die wesentliche sittliche Aufgabe ist. Die Sittlichkeit, wie sie in dem einzelnen besondren Staate als solchem zustande kommt, ist eine volksthümliche, d. h. volksthümlich beschränkte und darum immer noch unvollkommene. Dieser nazionale Cha-

racter, d. h. diese nazionale Beschränktheit haftet allen besondren Seiten des Handelns und der sittlichen Gemeinschaft unvertilgbar an, wie dem öffentlichen Leben und der Geselligkeit ebenso auch der Wissenschaft und der Kunst, jener wegen ihres Gebundenseins an die Sprache (§. 347.), dieser wegen der spezifischen nazionalen Natureigenthümlichkeit auch der das künstlerische Handeln bedingenden Functionen und Darstellungsmittel. Hierin ergibt sich noch ein Rest der ursprünglichen Abhängigkeit der Persönlichkeit von der materiellen Natur, welche eben durch den sittlichen Proceß aufgehoben werden soll, — noch ein Zürückgebliebensein hinter der völligen Lösung der sittlichen Aufgabe.

§. 455. Dieser Rest wird aber durch den Verlauf der Entwickelung der einzelnen nazionalen Staaten selbst vollends hinweggeräumt, nach einer immanenten Nothwendigkeit, die bereits primitiv in den Naturverhältnissen der Existenz des menschlichen Geschlechts selbst angelegt ist. Der einzelne nazionale Staat in seiner Isolirung ist nämlich freilich nicht die vollendete sittliche Gemeinschaft, aber er trägt auch schon als solcher in sich selbst die Nöthigung, aus seiner particularistischen Geschlossenheit herauszugehn und mit andren nazionalen Staaten in ein Verhältniß gegenseitiger Beziehung zu treten, seiner volksthümlichen Eigenthümlichkeit unbeschadet. Nicht nur sofern er schon vonvornherein durch das von allen nazionalen Differenzen unabhängige religiöse Band mit allen übrigen, und das in völlig gleicher Weise, zu einer allgemeinen rein religiösen Gemeinschaft, der Kirche, verknüpft ist; sondern auch nach allen besondren Hauptkreisen der sittlichen Gemeinschaft in ihm wird er von innen heraus gedrängt, seine volksthümlichen Schranken zu durchbrechen. Auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens ergibt sich bei weiter fortschreitender Kultur einerseits eine größere oder geringere Anzahl von Bedürfnissen, zu deren Befriedigung dem einzelnen Staate die Naturbedingungen abgehn, und andrerseits ein Ueberschuß von Producten des universellen Bildens über das eigne Bedürfniß hinaus. Da dieser Fall in allen einzelnen nazionalen Staaten, wenn gleich in verschiedenem Maaße, eintritt, so liegt darin für alle die unabweisliche Aufforderung, das allen gemeinsame Bedürfniß nach beiden Seiten hin sich gegenseitig zu ergänzen

durch Erweiterung des in dem einzelnen Staate abgeschlossenen bürgerlichen Verkehrs zu einem sich über die ganze Erde verbreitenden allgemeinen, d. h. zum Welthandel.*) Eben so unmittelbar evident ist es von der Wissenschaft, daß sie, um sich selbst zu vollenden, schlechterdings die nazionalen Schranken aus dem Wege räumen und, wiewohl in allen ihren einzelnen Erscheinungen mit einer eigenthümlich nazionalen Farbe tingirt, alle Völker zu einer Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens vereinigen muß. Eben darum, weil das Wissen in jeder Sprache sich als ein besondres entwickelt, und jedes in einer besondren Sprache sich gestaltende Wissen sich zu dem Wissen an sich verhält wie der gebrochne Lichtstrahl zu dem Licht an sich, nichts desto weniger aber das wesentliche Wissen oder das Wissen an sich nur in der Totalität dieser mannichfach gefärbten Ausstrahlungen des gebrochnen Wissens concrete Wirklichkeit hat, geht die Tendenz der Wissenschaft selbst je länger desto erfolgreicher darauf hin, durch eine immer vollständigere Vielsprachigkeit aller Einzelnen eine sich über den ganzen Erdkreis ausdehnende Gemeinschaftlichkeit des Wissens zu erzielen. (Vgl. oben §. 348.). Auch mit den individuellen Gemeinschaften verhält es sich nicht anders. Die Geselligkeit vermag auf die Länge schlechterdings nicht, sich innerhalb des einzelnen Volks und Staats abzuschließen; denn der Sinn für das Individuelle an dem fremden Eigenthum kann sich nur vermöge der Anschauung von scharf hervortretenden Differenzen bilden und schärfen, und je kräftiger er sich entwickelt, desto ausgesprochenere individuelle Unterschiede begehrt er. Der gesellige Trieb wendet sich deshalb, weil ihm hier eine in höherer Potenz spezifische Differenz entgegentritt, dem Ausheimischen zu, und zieht es hinüber in das Gebiet des geselligen Lebens, an ihm die matt gewordene heimische gesellige Sitte wieder erfrischend. So aber bildet sich eine immer allgemeinere Gemeinschaft der Geselligkeit, die allmälig auch die am meisten disparaten Nazionalitäten verknüpft. Und ganz das Gleiche gilt auch in Ansehung der Gemeinschaft der Kunst, die sich aus demselben Grunde gleichfalls je länger desto vollständiger über alle Völker ausbreitet. Ueberhaupt fallen ja (s. oben §. 277.) gleichmäßig mit dem

*) Vgl. Hegel, a. a. O., S. 304 ff.

Fortschritt der Bildung innerhalb der individuellen Gemeinschaften die die einzelnen Nazionen gegen einander absperrenden Scheidewände ganz von selbst unaufhaltsam. Mit dieser universellen Kunst, dieser universellen Wissenschaft, dieser universellen Geselligkeit und diesem universellen bürgerlichen Verkehr (Weltverkehr) kommt dann eine allgemeine Gemeinschaft der einzelnen nazionalen Staaten selbst, eine universelle Politik mehr und mehr zustande.

Anm. Aus dem im §. Gesagten erklärt sich auch die überall bemerkbare Gewalt der Mode über das gesellige Leben und die Bedeutung, welche sie besonders in ihm hat. Die Mode aber hält sich vorzugsweise an das Ausheimische. Und so ist die Vorliebe für das Ausländische überhaupt ein Zug, welchen das gesellige Leben nie verläugnet.

§. 456. Daß, was in dieser Beziehung die sittliche Forderung ist, sich im Verlauf des sittlichen Processes, seine Normalität vorausgesetzt, auch wirklich realisirt, dafür liegt die sichre Bürgschaft darin, daß dieses Resultat bereits ursprünglich in natürlicher Weise prädisponirt ist. Die einzelnen Volksthümlichkeiten und Staaten stehen nämlich an sich wirklich in einem solchen Verhältniß zu einander, daß sie darauf gewiesen sind, sich gegenseitig spezifisch zu ergänzen, und sich als die einzelnen Momente einer vollen Totalität zu einer organischen Einheit, zu Einem großen in sich reich gegliederten Völker- und Staatenorganismus zusammen zu schließen. Denn die besondren Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker und Staaten beruhen auf der spezifischen Verschiedenheit ihrer geographischen Naturbasen; diese spezifisch differenten Bestimmtheiten der irdischen materiellen Natur stehen aber selbst wieder unter einander in einer wesentlichen Relation, und bilden zusammen eine einheitliche organische Totalität, in der jede einzelne alle übrigen auf spezifische Weise integrirt, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegen einander abscheiden mögen, müssen sie sich doch gegenseitig suchen; und das gleiche gilt natürlich auch von den auf ihnen ruhenden verschiedenen Volksthümern. Da die Principien der nazionalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben sie selbst durch den Proceß ihrer Selbstbethätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der einzelnen Völker und

Staaten ebenso auch wieder auf, und der Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums und der auf dasselbe gebauten Staatsgemeinschaft ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller die einzelnen Völker und Staaten particularistisch auseinander haltenden Schranken (nicht etwa Unterschiede), und sein eignes unmittelbares Resultat ist das vollständige Einsgewordensein aller einzelnen nazionalen Staaten in einem allgemeinen Staatenorganismus.

§. 457. Erreicht wird jedoch dieses Ziel — auch bei normaler Entwickelung — nur über vielfache ernste Collisionen zwischen den einzelnen nazionalen Staaten hinweg. Sie sind die unvermeidliche Folge des nur erst relativen Ueberwundenseins der natürlichen Particularität, sofern es auch ein relatives Nichtbemeistertsein der Particularität des Volksthums mitbefaßt. Soweit nämlich dieses seine Particularität nicht abgethan hat, stoßen sich die verschiedenen Völker grade ebenso an einander wie die noch in ihrer Particularität befangenen Individuen. Diese Collisionen sind die Kriege. Da in dem Volk die Ueberwindung der Particularität der Einzelnen naturgemäß damit anhebt, daß sie ihre natürliche Individualität der höheren Gesammtindividualität des Nazionalcharacters, den sie unbefangen ohneweiteres mit der universellen Humanität selbst identifiziren, unterordnen, und da sie sich zunächst hierauf allein beschränkt: so ist bei der Staatenbildung das Verhältniß der einzelnen nazionalen Staaten zu einander unmittelbar ein solches Collisionsverhältniß, und Kriege sind so zunächst unumgänglich und sittlich vollkommen gerechtfertigt, so lange es keinen Weg zur friedlichen Schlichtung jener Collisionen gibt. Aber eben an diesem Umstande wird auch, bei normaler Entwickelung, den einzelnen nazionalen Staaten das Bedürfniß bewußt, diese Collisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, welches die Kriege mittelst freundlicher Verständigung ausschließt; und so treten sie zu einer sie alle je länger desto vollständiger zusammenschließenden Rechtsgemeinschaft höherer Potenz zusammen. Diese ist das Völkerrecht*). Dieses Ver-

*) Schleiermacher, Die chr. Sitte. S. 274.

hältniß, welches wesentlich dasselbe ist, das der bürgerlichen Gesellschaft zum Grunde liegt, bildet jedoch eine bloße Zwischenstufe. Denn die Substitution der Nazionalindividualität für die universelle Humanität beruht eben auf der noch nicht vollständig vollzogenen Ablegung der Particularität; der sittliche Entwickelungsproceß der einzelnen Völker bleibt daher bei ihr noch nicht stehn, sondern im weiteren Verfolg desselben kommt dem Volk die Differenz seiner Nazionalindividualität von der universellen Humanität zum Bewußtsein, und es macht nun auch jene, die ihm bisdahin die höchste Auctorität war, dieser unterthänig, womit ihm dann auch seine nazionale Eigenthümlichkeit selbst erst in ihrer vollen Reinheit und Wahrheit zu klarer Anschauung kommt. Grade jene Collisionen der Völker, die Kriege sind hierbei ein besonders wirksames Moment.*) Sofern sich nun alle einzelnen Nazionen bis zu dieser Höhe erhoben haben, bewendet es zwischen ihnen nicht mehr bei dem bloßen Rechtsverhältniß, sondern indem sie sich gegenseitig als in ihren eigenthümlichen nazionalen Differenzen wesentlich organisch zusammengehörig schlechthin anerkennen, schliessen sie sich liebevoll zu einem wirklichen allgemeinen Völker- und Staatenbunde zusammen, der kein bloßes Rechtsverhältniß mehr ist. Als ein solcher allgemeiner Staatenbund ist der Gesammtorganismus der nazionalen Staaten näher zu denken, welcher die höchste und letzte Entwickelung des Staats ist.

§. 458. Da der allgemeine Staatenorganismus auf der vollendeten Entwickelung aller volksthümlichen Unterschiede beruht, so ist in ihm die Vielheit und die Verschiedenheit der Nazionen und der Staaten keineswegs etwa ausgewischt, sondern grade in ihrer vollen Schärfe ausgeprägt. Aber da dieses Heraustreten der nazionalen Bestimmtheiten nichts sonst ist als die Gewährung der den natürlichen Unterschieden als den besondren Momenten des organischen Ganzen der Menschheit zustehenden eigenthümlichen Rechte, diese aber eben wesentlich Momente, integrirende Glieder

*) „In den großen Völkerkriegen scheinen sich die Nazionalindividualitäten zu reiben, damit ihr eigenthümlichstes und eigenstes Wesen immer klarer hervortrete." Lange, Leben Jesu, I, S. 33. Vgl. auch Kant, Krit. d. Urtheilskraft, S. 314 f. (B. 7.)

eines lebendigen Organismus sind: so begründet es so wenig ein feindseliges oder auch nur fremd gleichgültiges Verhältniß der einzelnen Völker und Staaten zu einander, daß es vielmehr grade die Bedingung der harmonischen und vollen Lebensbewegung des Ganzen ist. In diesem allumfassenden Staatenorganismus legt sich auf der Grundlage der natürlichen Volksunterschiede die Idee des Staats in dem ganzen Reichthum ihrer besondren Momente aus, nimmt sich aber auch eben hierdurch unmittelbar wieder zu absoluter organischer Einheit in sich selbst zurück. In ihm ist die vollständige Explication und die vollendete Entwickelung aller besondren Staatsformen realisirt, und grade durch diese Entwickelung der besondren Momente der Idee des Staats, und zwar aller, zu ihrer vollen Selbständigkeit ist ihr absolutes organisches Zusammengehn bedingt.

§. 459. In demselben Verhältniß, in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt mehr und mehr die Kirche zurück und der Staat allein in den Vordergrund. Dieses Zurücktreten der Kirche besteht zuallernächst in dem Zusammensinken der an den Cultus angefügten Anbaue. (§. 417.) Sie reduzirt sich allmälig wieder auf den Cultus, von dem sie ursprünglich anhob, und auch dieser zieht sich nach und nach immer mehr auf seine einfachsten Grundelemente und auf immer kompendiarischere Formen zurück, wozu auch gehört, daß in ihm immermehr die Gemeinschaft des universellen Erkennens und Bildens gegen die des individuellen, die auch bei seiner ersten Constituirung die vorwiegende war, wieder zurücktritt.

§. 460. In dem allgemeinen Staatenorganismus oder Gesammtstaate ist die sittliche Aufgabe auf schlechthin adäquate Weise realisirt; er selbst aber kann hinwiederum auch nicht früher auf vollendete Weise zustande kommen, bevor nicht die sittliche Aufgabe vollständig gelöst ist. Einmal wie sie sich in ihre besondren Momente zertheilt. Denn die vollendete organische Verbindung aller nazionalen Staaten setzt die vollendete Entwickelung jedes einzelnen voraus, diese aber wieder die Vollendung der Gemeinschaft in den besondren sittlichen Hauptsphären, und diese endlich die Vollendung der entsprechenden besondren Seiten des Sittlichen in ihrer normalen Entwickelung. Denn eine vollendete Gemeinschaft des Kunstlebens ist nur bei der Vollendung der Ahnungen und

der Kunst denkbar, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des individuellen Erkennens, — eine vollendete Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens nur bei der Vollendung des Wissens und der Wissenschaft, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des universellen Erkennens, — eine vollendete Gemeinschaft des geselligen Lebens nur bei der Vollendung des Eigenthums und seiner Ausstellung, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des individuellen Bildens, — endlich eine vollendete Gemeinschaft des öffentlichen Lebens nur bei der Vollendung der Sachen und des bürgerlichen Verkehrs, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des universellen Bildens. Dasselbe gilt aber *fürsandre* auch von der sittlichen Aufgabe in ihrer Totalität. Denn die vollständige Vollziehung einer schlechthin allgemeinen sittlichen Gemeinschaft setzt die *vollständige* Zueignung der irdischen materiellen Natur an die in sich selbst schlechthin (in normaler Weise) entwickelte Persönlichkeit voraus, ihr Schlechthin durch diese erkannt und gebildet sein, indem jeder Punkt der materiellen Natur, der noch nicht der Persönlichkeit (als durch sie bestimmt) zugeeignet ist, als für sie noch undurchdringlich ein Hinderniß und eine Beschränkung der sittlichen Gemeinschaft ist. So ist die Realisirung des allgemeinen Staatenorganismus wie einerseits durch die Vollendung des sittlichen Processes bedingt, so auch andrerseits selbst seine Vollendung. Beides coincidirt schlechthin.

§. 461. Da der vollendete allgemeine Staatenorganismus die vollständige Vollendung der sittlichen Gemeinschaft ist, so kann er sich nach §. 123. nicht früher verwirklichen, bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen auf dem Wege der natürlichen Zeugung hervorgebracht ist.

§. 462. Ebendeshalb schließt sich aber auch mit der Realisirung jenes schlechthin allgemeinen Staatenorganismus der Proceß der Erzeugung menschlicher Einzelwesen ab, so wie überhaupt der Verlauf des ganzen *sinnlichen* (materiellen) Lebensprocesses des menschlichen Geschlechts.

§. 463. Ist nämlich das Zustandegekommensein des allgemeinen Staatenorganismus in seiner Vollendung wesentlich zugleich die Vollendung des sittlichen Processes selbst (§. 460.), so ist, da

dieser seinem Begriff zufolge der Vergeistigungsproceß der menschlichen Einzelwesen ist, in jenem Vollendungspunkt, von dem wir hier reden, unmittelbar zugleich die vollendete Vergeistigung der nun vollständig verwirklichten Menschheit in allen ihren Individuen gegeben. Auch das letzte noch lebende Geschlecht ist jetzt vollständig vergeistigt; eben damit aber hat es den materiellen Leib abgelegt oder ist es abgelebt.

VIII. Das vollendete Reich Gottes.

§. 464. Da bei der normalen Entwickelung dem Sittlichen die religiöse Bestimmtheit schlechthin eignet, so daß Sittliches und Religiöses (Sittlichkeit und Frömmigkeit) sich schlechthin decken: so muß, was die Vollendung des sittlichen Processes ist, eo ipso auch die Vollendung des religiösen Processes sein. Die vollendete Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit muß wesentlich zugleich als das absolute Bestimmtsein derselben durch Gott oder das absolute Zugeeignetsein des Menschen an Gott gedacht werden. Oder näher: das vollendete menschliche Selbstbewußtsein, und zwar wie es beides ist, individuelles Selbstbewußtsein aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangenes Gesammtbewußtsein (Gemeinbewußtsein) andrerseits, muß gedacht werden als wesentlich zugleich schlechthin vollständiges Gottesbewußtsein, — und die vollendete menschliche Selbstthätigkeit, und zwar wie sie beides ist, individuelle Selbstthätigkeit aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangene Gesammtthätigkeit (Gemeinthätigkeit) andrerseits, als wesentlich zugleich schlechthin vollendete Gottesthätigkeit. Mit andren Worten: mit der vollendeten normalen Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseins und der menschlichen Selbstthätigkeit sind wesentlich zugleich auch das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit in der Menschheit schlechthin realisirt. Das Gleiche gilt auch von der religiösen Gemeinschaft. Jener allgemeine Staatenorganismus muß wesentlich zugleich als die schlechthin vollendete religiöse Gemeinschaft gedacht werden, als das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie. Eben damit coincidiren dann aber auch die sittliche Gemeinschaft und die religiöse schlechthin, und es fällt sonach die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche schlechthin hinweg.

§. 465. Wird aber der sittliche Proceß als religiöser nicht aus dem Gesichtspunkt des Menschen angesehen, sondern aus dem Gottes, so ist er der Proceß der Menschwerdung Gottes und seine Vollendung die Vollendung dieser. Mit dem hier in Rede stehenden Vollendungspunkt ist mittelst des sittlichen Processes die Tendenz Gottes bei der Schöpfung, sich nach seinem actuellen Sein oder als Geist, näher als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, in der Kreatur sein Sein zu geben, innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre zu ihrem Ziel gelangt. Die reale Einwohnung der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit in dem menschlichen Geschöpfe (jener in seinem Naturorganismus, dieser in seiner Persönlichkeit) vollzieht sich ja in demselben Maaße, in welchem es sich auf normale Weise entwickelt, und eben vermöge dieser seiner Entwickelung sich heilig vergeistigt. Mit der nunmehr vollendeten normalen sittlichen Entwickelung der Menschheit in der vollständigen organischen Allheit der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen ist mithin jene reale Einwohnung Gottes in ihr vollständig verwirklicht. Daß, wie wir so eben (§. 464.) sahen, in diesem Abschlußpunkt des sittlichen Processes das menschliche Selbstbewußtsein in seiner vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesbewußtsein und die menschliche Selbstthätigkeit in ihrer vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesthätigkeit ist, das ist in der That in concreto nichts andres als eben ein reales Sein Gottes in dem menschlichen Geschöpf, die vollendete Menschwerdung Gottes. Gott ist jetzt in der Menschheit schlechthin gegenwärtig. Und indem so in der Menschheit ein reales Sein beider, der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit zustande gekommen ist, ist in ihr auch das Verhältniß dieser beiden zu einander genau das ihrem Verhältniß zu einander innerhalb des immanenten göttlichen Seins entsprechende, nämlich daß sie sich gegenseitig gleich sehr beides, zur Voraussetzung und zum Resultat haben, d. h. das Verhältniß absoluter Wechselwirkung. Diese vollendete Menschwerdung Gottes ist aber zugleich die vollendete Einwohnung Gottes in der irdischen Kreatur überhaupt, da ja die eigne Vergeistigung des Menschen wesentlich unmittelbar zugleich die Vergeistigung der irdischen materiellen Natur überhaupt, auch der äußeren, an ihm (dem Menschen) ist, und zwar in ihrer Vollendung

die Vergeistigung der gesammten irdisch materiellen Natur (§. 210.).

Anm. Joh. Wessel, indem auch er annimmt, daß auch unabhängig von der Sünde die Menschwerdung Gottes stattgefunden haben würde, bemerkt in Beziehung auf diesen Fall treffend: „Aber freilich, wenn Alle auf gleiche Weise im Guten beharrt wären, so würde nicht Einer im Reiche des Guten so sehr hervorragen, daß er der Stifter und König dieses Reichs sein könnte." S. bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II, S. 504.

IX. Die letzten Dinge.

477 §. 466. Indem die Menschheit jetzt in allen ihren Individuen, auch in denen der zuletzt lebenden Generation (§. 463.), vollkommen vergeistigt ist, so ist eben hiermit unmittelbar zugleich die Scheidung zwischen den bereits früher abgelebten und den zuletzt, in diesem Zeitpunkt der Vollendung, lebenden menschlichen Einzelwesen vollkommen aufgehoben. Die Menschheit ist nun in allen ihren Gliedern vollständig vereinigt. Eben diese so vollständig in allen ihren Individuen zur Einheit Eines großen Organismus verbundene Menschheit bildet den Leib oder Tempel, welchem Gott als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit nunmehr auf schlechthin reale Weise einwohnt.

§. 467. Nur Ein Element der irdischen Welt steht auch jetzt noch unvollendet, aber auch unvollendbar, da, die äußere materielle Natur. Sie hat bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung hin ihren Dienst geleistet, hinfort hat sie innerhalb der irdischen Weltsphäre keinen Zweck mehr. Dieses gesammte Baugerüste der materiellen Naturreiche mit ihren unzählig vielen Stufen, über welche hinweg die schöpferische Entwickelung von der rohen Materie her bis zum Menschen und somit zum Geiste hinansteigen mußte, ist nun nutzlos geworden; darum muß es abgebrochen werden. Die äußere materielle Natur ist aus dem Entwickelungsproceß der irdischen Weltsphäre als Schlacke zurückgeblieben; darum muß sie aus derselben ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue. Dieses ist's, was zunächst noch übrigt, die Zerstörung der äußeren materiellen Natur. Sie ist das nächste Tagewerk der vollendeten Menschheit.

§. 468. Mit ihrem Vollzug ist die irdische Weltsphäre schlechthin vollständig von Gott erfüllt, wie er als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit in ihr sein Sein hat. Damit ist aber die Erde *Himmel* geworden. Denn der Begriff des Himmels ist eben der *des* kosmischen (kreatürlichen) Seins, *in welchem Gott* (seinem actuellen Sein nach oder als Geist) *auf reale Weise* ist.

§. 469. Mit dieser ihrer Vollendung sind nun auch die Schranken vollständig gefallen, welche die irdische Weltsphäre bisher von den übrigen Sphären der Schöpfung geschieden hielten. Nur die Materie an ihr causirte ja diese Scheidung. Nachdem sie die Materie vollständig von sich abgethan und eine rein geistige Welt geworden, ist ihr die Communication mit allen übrigen besondren Sphären des Universums unbeschränkt eröffnet, die vonvornherein in ihrer Bestimmung lag. Denn unter allen besondren gegeneinander relativ selbständigen Kreisen des Universums ist ja in der Idee der Schöpfung schon ursprünglich ein durchgreifender organischer Zusammenhang angelegt. (§. 39.)

§. 470. Namentlich ist nun die vollendete Menschheit auch mit den *schon vollendeten*, d. h. den *himmlischen* Schöpfungskreisen oder mit der (guten) *Engelwelt* in ungehemmte Communication getreten. Denken wir nämlich diese irdische Schöpfungssphäre als die der Zeit nach nicht erste, was wir ja um so mehr müssen, da wir bei der Anfangslosigkeit der Schöpfung eine erste überhaupt gar nicht denken dürfen: so müssen wir ihr vorausgegangene bereits vollendete Schöpfungskreise annehmen, also Welten von *bereits vollendeten*, d. i. schlechthin vergeistigten *persönlichen* Kreaturen. Es sind dieß ihrem Begriff zufolge Welten von *reinen* Geistern, d. h. *Engeln*. Unter der Voraussetzung einer *Mehrheit* von schon vollendeten Kreatursphären müssen wir auch bestimmt eine *Mehrheit* von Engelwelten denken, und da unter den verschiedenen Weltsphären dem Begriff der Schöpfung gemäß eine Abgestuftheit stattfindet, auch eine *Stufenordnung* unter diesen vollendeten kreatürlichen reinen Geistwesen. Als schon vollendete geistige Kreaturen stehen die Engel über dem Menschen in seinem jetzigen, noch unvollendeten Zustande, an sich aber und

in seiner Vollendung genommen steht der Mensch als eine spätere, sie zu ihrer Voraussetzung habende Kreaturstufe über ihnen. Das Verhältniß dieser verschiedenen Welten von reinen Geistwesen zu einander kann, da die einzelnen Schöpfungskreise sich als durch einander vermittelt organisch aus einander herausgebären, ebenfalls nur das eines schlechthin organischen Zusammenhangs derselben unter einander sein. Ebenso müssen wir aber auch wieder jede einzelne dieser guten Engelwelten als in sich selbst schlechthin organisirt, also als absolute Gemeinschaft denken. Denn die Vollendung der Sittlichkeit ist ja schlechterdings durch die sittliche Gemeinschaft und ihre Vollendung bedingt. Auch die Engel sind zwar allerdings, wie alle Kreaturen, wesentlich räumlich und zeitlich endliche; aber als reine Geistwesen sind die durch Raum und Zeit nicht beschränkt *), und deshalb nicht abgeschlossen jeder auf die besondre Sphäre der Schöpfung, welcher er eigenthümlich angehört; sondern es ist ihnen das Universum schrankenlos geöffnet **) als Schauplatz ihrer Wirksamkeit. Auch unsre jetzt noch unvollendete irdische Weltsphäre steht ihnen somit offen, und wir können nichts anderes voraussetzen, als daß sie auch auf sie und insbesondre auf die persönlichen Geschöpfe in ihr Wirkungen ausüben. Dieß aber freilich nicht anders als in ihrer unbedingten Einheit mit Gott, in der sie ja eben vermöge ihrer sittlichen Vollendung zu reinen Geistern stehn, mithin auch in unbedingter Abhängigkeit von ihm, kurz als seine Werkzeuge. Wir müssen also diese guten Engel als betheiligt, wie bei der göttlichen Weltschöpfung überhaupt, so auch insbesondre bei der göttlichen Weltregierung denken, ja als die spezifischen Organe, durch welche dieselbe vermittelt ist. Denn das ist ja ein ausdrücklicher Satz unsrer Schöpfungslehre, daß in dem göttlichen Schöpfungsproceß jede folgende neue Weltsphäre von Gott durch die Vermittelung, d. h. mittelst des Dienstes oder der Wirksamkeit der bereits vollendeten vorangegangenen Kreatursphären hervorgebracht wird.

*) Vgl. Conradi, Kritik der chr. Dogmen, S. 400 f.

**) Es liegt eine gediegene Wahrheit in dem naiven Wort Tertullians (Apologetic. cp. 22): Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Es ist nicht zufällig geschehen, daß man sich die Engel geflügelt vorgestellt hat.

Anm. 1. Reine Geister im Sinne der Kirchenlehre, d. h. leiblose Geister können uns freilich die Engel nicht sein; sondern nur in dem Sinne sind sie uns reine Geister, daß ihr Sein schlechthin ein wirklich geistiges, ein schlechthin unmaterielles, von allen Elementen der Materie schlechthin gereinigtes ist. Dieser reinen Geistigkeit ungeachtet ist uns nichtsdestoweniger der Engel eine Einheit, und zwar eine absolute, eines persönlichen Ichs und eines diesem eigenthümlich zugehörigen Naturorganismus oder beseelten Leibes, nur eines schlechthin geistigen.

Anm. 2. Auch die bereits vollendeten menschlichen Einzelwesen sind reine Geister, d. h. eben Engel. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke Swedenborgs, daß der Mensch Engel wird. Vgl. auch Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 350 f.

§. 471. So mündet das Erdenleben mit seiner Vollendung in das Himmelsleben aus. In der unbeschränkten Communication mit allen Sphären der Schöpfung schließt sich dem menschlichen Geschlecht eine unendliche Fülle von Gemeinschaft und Liebe auf. Alle Lebensquellen des Universums durchströmen nun die Menschheit, die ihr eignes Leben in den Ocean dieses allgemeinen Lebens hineinergießt, und es aus ihm in unendlich gesteigerter Fülle wieder zurückempfängt; und jedes menschliche Einzelwesen vermag jetzt mit seiner Liebe das Universum zu umfassen, und erfrischt sich endlos an der Liebe dieses endlosen Alls. Aber diese Gemeinschaft mit ihm ist wesentlich Gemeinschaft mit ihm wie Gott sich in ihm sein Sein gegeben hat und ihm einwohnt, also wesentlich zugleich neue unendliche Bereicherung der Gemeinschaft mit Gott, Seiner Erkenntniß und Seiner Liebe.

§. 472. Hiermit erhellt es nun auch, wie das von Gott, als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit, durch seine Menschwerdung mit der irdischen oder menschlichen Kreatur eingegangene Verhältniß ein völlig gleiches Verhältniß desselben zu den übrigen Ordnungen der persönlichen Kreatur nicht etwa ausschließt, sondern grade im Gegentheil ausdrücklich einschließt. Indem die irdische Kreatur auch mit der nicht irdischen, insbesondre der himmlischen, überhaupt aber mit der Gesammtheit der Kreatursphären in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu Einem Gesammtorganismus höchster Potenz concrescirt, kann Gott unbeschadet seines

Verhältnisses zu jeder einzelnen dieser besondren Sphären sich in allen Kreisen der Schöpfung in schlechthin realer Weise sein Sein geben. Wenn die (vollendeten) Schöpfungssphären alle schlechthin in einander sind, so entzieht er sich keiner von allen, indem er jede der übrigen an sich nimmt; ja eben schon dadurch, daß er in einer sein Sein hat, hat er es unmittelbar zugleich auch in allen übrigen, sofern diese mit jener in absoluter Einheit stehn. Grade erst mit dieser unendlichen (weil mit dem Fortgange der Schöpfung in's Unendliche wachsenden) Erweiterung der Sphäre der irdischen Kreatur vollendet sich das Sein Gottes in ihr und seine Menschwerdung schlechthin. Denn erst mit ihr ist die menschliche Form seines Seins, ihrer spezifisch menschlichen Bestimmtheit ungeachtet, eine schlechthin unbeschränkte und unendliche, wie Gott seinem Begriff zufolge sie für sich fordern muß.

481 §. 473. Auf diesem Punkte ist die sittliche Aufgabe schlechthin gelöst und die absolute Vollendung der irdischen Schöpfung eingetreten. Aber die Laufbahn der (in sich vollendeten) Menschheit ist damit nicht etwa abgeschlossen, es tritt nur ein durchaus neues unabsehbares Stadium ihrer Wirksamkeit im Universum, unter völlig neuen Bedingungen, ein. Dieß ist eine unmittelbare Consequenz aus dem Begriff der Schöpfung selbst. Diese ist ja ihrem Begriff nach (s. §. 39.) eine unendliche, eine sich aus sich selbst heraus in organischer Continuität in's Unendliche fortsetzende. Jede ihrer besondren Sphären, sobald sie, als schlechthin Geist geworden, in sich selbst vollendet ist, wird für Gott die Basis einer neu anhebenden Reihe seiner schaffenden Wirksamkeit, oder deutlicher: sie wird für ihn der Ausgangspunkt zu einer neuen eigenthümlichen, weil mit durch sie selbst vermittelten Bethätigung seiner schöpferischen Potenz. Die bis dahin erreichte Stufe des kreatürlichen Seins muß selbst wieder als Grundlage (d. h. als Complex von Voraussetzungen oder Bedingungen) dienen, auf der durch Gottes Schöpferkraft eine neue ihm adäquatere, nichts desto weniger aber immer noch, wie jede vorangehende und jede nachfolgende auch, hinter seiner absoluten und eben deshalb schlechthin überschwänglichen Hoheit oder Größe, d. h. hinter der absoluten Intensität und Fülle (dem Reichthum) seines ewigen Seins, unendlich zurückbleibende kreatürliche Welt in's Seins gerufen wird.

Dieses schöpferische Werk vollzieht aber Gott mittelst derjenigen früheren Stufen der Kreatur, in welchen, als schon vollendeten, er bereits sein Sein hat: worin dann eben der vermittelnde Dienst dieser letzteren bei der neuen göttlichen Schöpfung besteht. So wird er nun auch auf der Grundlage der vollendeten irdischen Schöpfung einen neuen Schöpfungskreis hervorbringen unter der Vermittelung des Diensts auch der vollendeten Menschheit. Zu dieser neuen Schöpfungsstufe ist ja auch schon unmittelbar der bestimmte Ansatzpunkt gegeben als Resultat der Vollendung der irdischen Sphäre; nämlich eben in der in dem Vergeistigungsproceß derselben als Schlacke unvergeistigt zurückgebliebenen und wieder in ihre Elemente aufgelösten materiellen äußeren Natur (§. 467.). Dieser irrationale Rest der irdischen Schöpfungsarbeit, diese als unbrauchbarer Niederschlag übriggebliebene materielle Schlacke ist als ein noch unüberwundener Gegensatz Gottes nothwendig eine Herausforderung seiner schöpferischen Wirksamkeit zu einem neuen Kreislauf, und eben dieses caput mortuum der irdischen Schöpfung ist die materia prima, von welcher aus die neue Schöpferwirksamkeit Gottes anhebt, um durch schöpferische Entwickelung derselben, nämlich durch die Reconstruction der Elemente, in welche die (materielle) äußere irdische Natur aufgelöst worden ist, in einer neuen Weise, aus ihrem Schooß eine neue Weltsphäre zu entbinden. Die Schöpfung dieser ist es dann zunächst, wobei die vollendete Menschheit, aber nicht für sich allein, sondern in ihrer organischen Vereinigung mit allen übrigen bereits vollendeten Kreaturordnungen, ihren vermittelnden Dienst leistet. Zu ihm aber muß sie deshalb spezifisch befähigt sein, weil sie ja am Schlußpunkt ihrer sittlichen Entwickelung die gesammte äußere materielle irdische Natur sich zugeeinet hat. Indem so die äußere materielle irdische Natur für sie vollständig Erkenntniß und Organ geworden ist, kann sie auch vollständig über ihre Elemente schalten.

Anm. 1. In dieser Verschiedenheit einerseits der ihnen zumgrunde liegenden materiae primae, ganz besonders aber andrerseits der ihre Hervorbringung aus diesen vermittelnden Stufen schon vollendeter Kreaturen liegt der Grund der spezifischen Verschiedenheit der einzelnen Sphären der Schöpfung. Jede folgende hat an dem zurückbleibenden Niederschlag der ihr zunächst vorangegangenen ihren Mutterkeim, durch welchen

sie mit ihr in bestimmtem organischem Zusammenhange steht. So bleibt die Continuität der Schöpfung undurchlöchert, welche durch den Begriff dieser schlechterdings gefordert wird. Denn nur bei absoluter Continuität kann die Schöpfung wirklich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus durch Gott sein. Da im Fortgange des Schöpfungsprocesses mit jeder neu vollendeten Kreaturstufe das geschöpfliche Medium der schöpferischen Wirksamkeit Gottes extensiv und intensiv immer vollkommner wird, so wird die Kreatur in jeder folgenden neuen Sphäre eine immer vollkommnere und herrlichere.

Anm. 2. Unserm §. zufolge liegt der gnostischen Idee des Demiurg allerdings eine Wahrheit zu Grunde.

183 §. 474. Der Zustand des menschlichen Einzelwesens in diesem Vollendungspunkt der Menschheit ist so der Zustand stätiger, an keine weder räumliche noch zeitliche Schranke mehr gebundener Bewegung, vermöge welcher es in jedem Moment aus sich selbst herausgeht einerseits in Gott und andrerseits in das Universum, eben dadurch aber nur von Neuem in sich selbst zurückkehrt. Dieß nun ist eben das volle Leben (welches ja seinem abstractesten Begriff nach die absolute Einheit des Seins und des Werdens ist,) des individuell-persönlichen Geschöpfs. Sofern aber das vollendete menschliche Einzelwesen wirklich geistiges ist, ist diese Lebensbewegung in ihm bestimmt als eine solche gesetzt, deren Causalität ihm selbst immanent ist, d. h. als eine ewige. Denn das ist eben der eigentliche Begriff der Ewigkeit eines Seins, schlechthin causa sui zu sein (§. 8.). Der menschliche Zustand in dieser seiner Vollendung ist also wesentlich der des ewigen Lebens. Dieses ewige Leben ist wesentlich zugleich ein Zustand absoluter Seligkeit des Menschen. Denn die Seligkeit ist ja eben die absolute Lebendigkeit des persönlichen Wesens oder das Ausgestattetsein seiner Persönlichkeit mit einem ihr schlechthin entsprechenden (geistigen) Naturorganismus als in seinem Selbstbewußtsein gesetzt. (§. 27.). Das menschliche Einzelwesen besitzt nunmehr, nachdem sein Aneignungsproceß als Selbstvergeistigungsproceß oder Proceß seiner Umgebärung aus der Materie in den Geist schlechthin vollendet ist, sein absolutes Eigenthum und eben die dieses unmittelbar begleitende absolute Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit und näher Begeisterung ist diese absolute Seligkeit. Nach ihrer religiösen Seite

ist wie jenes absolute Eigenthum die absolute göttliche Begabung, so die absolute Selbstbefriedigung der absolute Enthusiasmus. Diese absolute individuelle Selbstbefriedigung oder Begeisterung und dieser absolute Enthusiasmus in ihrer absoluten gegenseitigen Durchdringung machen das Wesen der ewigen Seligkeit aus. Sofern das Aneignen als religiöses Beten ist, ist der Zustand der Vollendeten ein Zustand absoluter Gebetserhörung, und eben damit einerseits ein Zustand absoluten Geeintseins ihres Willens mit dem göttlichen und andrerseits ein Zustand absoluten Danks und Preises, welchen sie Gott darbringen. Da für die Seligen als reine Geister bei ihrer Wirksamkeit nach außen jede Vermittelung durch einen materiellen Naturorganismus hinwegfällt, so hat für sie das Handeln (dem Begriff desselben zufolge, s. §. 193.) aufgehört, und mit ihm auch alle Arbeit, d. h. alle das Wirken begleitende Anstrengung (§. 233.). Diese rührt ja nur her theils von dem relativen Noch nicht entwickelt sein der handelnden Persönlichkeit, theils von der Materialität des Organs, mittelst dessen sie handelt: welches beides im Zustande der Vollendung schlechthin hinwegfällt. Für den wirklichen reinen Geist gibt es überall weder Anstrengung noch Arbeit. So ist das ewige Leben ein Zustand der absoluten Ruhe der Vollendeten. Aber freilich nicht etwa ein Zustand müßiger Unwirksamkeit, sondern dem bereits §. 473. Entwickelten gemäß das grade Gegentheil. Ungeachtet die Vollendeten nicht mehr handeln, so ist doch ihr Sein ein continuirliches Wirken. Der in ihrer Vollendung seligen Menschheit ist, wie dort gezeigt worden, ein unendliches Feld immer herrlicherer Wirksamkeit aufgethan. Sie wird endlos in immer wieder neuen und immer herrlicheren und weiteren Kreisen das dienende Organ der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sein, diese in ihrem allerausgedehntesten Sinne verstanden, in welchem sie auch die weltleitende Wirksamkeit ausdrücklich miteinschließt. Als besondre Momente der Seligkeit der Vollendeten treten deutlich hervor einerseits ihre volle Gemeinschaft mit Gott und andrerseits ihre volle Gemeinschaft mit allen seligen persönlichen Geschöpfen. Die Gemeinschaft der Seligen mit Gott ist eine Gemeinschaft mit ihm beides nach der Seite ihres Selbstbewußtseins und nach der ihrer Selbstthätigkeit. Nach der Seite ihres Selbstbewußtseins stehen sie mit Gott in voller Gemeinschaft durch ihre volle Gotteserkenntniß. Und zwar ist diese jetzt ein

wirkliches Schauen Gottes (nämlich Gottes nach seinem actuellen Sein oder als Geist; denn das göttliche Wesen ist und bleibt auch für die vollendeten Seligen unanschaubar,); denn Gott ist nun vermöge seines Seins in der vollendeten Kreatur offenbar geworden. Ihre Gotteserkenntniß ist jetzt, wie alle ihre Erkenntniß überhaupt, eine schlechthin reine und ungetrübte (nicht mehr eine cognitio specularis, 1. Cor. 13, 12, d. h. eine erst durch den dunklen Spiegel des materiellen Organs hindurch in das Selbstbewußtsein reflectirte). Nichts desto weniger ist sie aber immer noch eine begränzte (nur nicht eine beschränkte,) und des Wachsthums fähige. Denn da das Medium dieser Erkenntniß, sofern sie eine anschauliche ist, die vollendete geistige Welt ist, welcher als solcher Gott bereits einwohnt, die jedesmalige Totalität dieser schon von Gott erfüllten Welt aber sich zu dem Sein Gottes selbst als unendlich inadäquat verhält: so ist auch die durch sie für die Seligen vermittelte Gotteserkenntniß eine noch unendlich unvollständige. Und da die jedesmal bereits durch das göttliche Schaffen verwirklichte Welt den Begriff der Welt noch keineswegs erschöpft: so leidet auch ihre Welterkenntniß an derselben Unvollständigkeit wie ihre Gotteserkenntniß. In beiden Beziehungen ist jedoch diese Unvollständigkeit ihrer Erkenntniß in stätigem Verschwinden begriffen, indem mit dem sich in's Unendliche fortsetzenden Fortgange der Schöpfung auch stätig einerseits das Object der Welterkenntniß sich immer mehr erweitert und andrerseits die Offenbarung Gottes sich immer vollständiger entfaltet. Incommensurabel bleibt übrigens Gott in alle Ewigkeit auch für die Erkenntniß der Seligen. Nur ist dessenungeachtet ihre Gotteserkenntniß, so wie alle ihre Erkenntniß überhaupt, von allem Stückwerk (1. Cor. 13, 12) frei; denn ihr Erkennen ist immer ein Ueberschauen und Zusammenschauen des Ganzen, wie es jedesmal gegeben ist, und somit ein Erkennen jedes Einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen. Auf der andern Seite ist die Gemeinschaft der Seligen mit Gott Gemeinschaft ihrer Selbstthätigkeit mit ihm, nämlich durch den Gehorsam ihrer Hingebung an ihn als Organ der seinigen bei der schon vorhin erörterten Fortführung des Schöpfungswerks in's Unendliche. Auch nach dieser Seite hin ist die Gemeinschaft der Seligen mit Gott eine volle. Denn nicht nur ihre eigne Selbstthätigkeit haben sie Gott durch vollständige Hingebung schlechthin zugeeignet, sondern

auch die übrige Welt, welche sie sich jetzt vollständig als Organ angebildet haben. Indeß ist doch — aus den so eben in Ansehung der Erkenntniß aufgezeigten Gründen — auch diese Gemeinschaft der Seligen mit Gott durch ihre Hingebung an ihn immer noch eine begränzte (wiewohl unbeschränkte), aber so, daß auch ihre Begränztheit in stätigem Verschwinden begriffen ist, wiewohl nur in einem unendlichen Proceß. Fürsandere stehen die vollendeten Seligen in voller Gemeinschaft mit allen vollendeten persönlichen Geschöpfen, nicht bloß mit denen ihres eignen irdischen Schöpfungskreises, sondern auch mit denen aller übrigen Kreatursphären. Auch diese Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft beides des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit. Natürlich ist sie unter den einzelnen Seligen eine was das Maaß ihrer Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit angeht sehr verschiedentlich abgestufte. Mit dem stätigen Fortschritt des Schöpfungswerks in's Unendliche ist auch sie in stätiger Zunahme begriffen. Diese Gemeinschaft der vollendeten seligen Geister unter einander setzt der Natur der Sache nach voraus, daß es für sie ein Medium gibt, mittelst dessen sie auf einander einwirken, im weitesten Sinne des Worts, sich einander manifestiren, überhaupt unter einander communiciren können. Dieses Medium muß natürlich einerseits Natur und andrerseits ein geistiges sein. Es kann auch nicht etwa ein für sie äußeres sein, sondern nur ein integrirendes und immanentes Element ihrer eignen geistigen Natur; aber ein solches, das wesentlich dazu qualifizirt ist, sich zu entäußern und sich Andern mitzutheilen, ohne übrigens damit für den Mittheilenden verloren zu gehn, — ein geistiges Element, das die Seligen mit einander austauschen können, und das, indem sie sich kraft desselben gegenseitig berühren und einander mittheilen, in seinem stätigen Aus- und Einströmen ihre sie umgebende und verbindende geistige äußere Lebensatmosphäre bildet. Ein äußeres wird es nur, sofern es in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander von ihnen ausgeht; an sich ist es nicht ein für sie äußerliches. Dieses geistige Vermittelungsmittel schlechthin wirksamer Liebe und Gemeinschaft für die Seligen, dieses eigenthümliche Element ihres Gemeinschaftsverkehrs, von welchem natürlich irgend eine anschauliche Vorstelluug absolut unmöglich ist, läßt sich noch am füglichsten durch die bildliche Vorstellung eines geistigen Lichts bezeichnen. Diesem allem zufolge ist die Seligkeit wesentlich Se-

ligkeit in der Liebe, beides Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe, und Liebesfähigkeit also die Bedingung der Seligkeit und ihr Maaß das Maaß dieser (1. Cor. 13, 8. 13.). Soll das Reich der Seligen ein wirklich organisirtes, also eben vollendete Gemeinschaft sein, so muß es in ihm Stufenunterschiede der Seligkeit geben. Die individuelle sittliche Beschaffenheit, welche ihrem Begriff selbst zufolge in Jedem eine verschiedene ist, führt nothwendig auch für Jeden ein verschiedenes individuelles Maaß der Fähigkeit, die Seligkeit zu fassen, mit sich. Diese Gradunterschiede bringen aber nicht etwa eine Störung in die Seligkeit der Vollendeten und eine Beeinträchtigung der *vollen* Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem ja Jeder dasjenige Maaß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich *ganz* empfängt. Das Maaß der Empfänglichkeit für die Seligkeit ist zwar bei Jedem ein verschiedenes, aber bei Jedem ist es *ganz* erfüllt. Hat nun so Jeder sein bestimmt begränztes individuelles Maaß von Seligkeit, so ist er doch keineswegs auf dasselbe *beschränkt*; sondern vermöge der absoluten Gemeinschaft, welche die Seligen verbindet, oder vermöge ihrer vollendeten Liebe, haben auch Alle ihre individuellen Seligkeiten mit einander gemein, und die in unendlich vielen unendlich mannichfaltigen Formen sich reflectirende Seligkeit ist doch auch wieder für Alle Eine und dieselbige, indem Jeder die ihm eigenthümliche zugleich mit allen übrigen vollständig theilt. Ungeachtet die Seligkeit so für jeden Vollendeten in jedem Moment die *volle* ist, so ist sie nichts desto weniger doch auch eine *in's Unendliche wachsende*. Nach beiden Seiten hin, wie sie Seligkeit ist in der Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit der Welt der seligen Geschöpfe. Denn schon innerhalb *des* bestimmten Kreises der vollendeten Schöpfung, in welchen die Menschheit auf den Höhepunkt ihrer Vollendung eintritt, kann der einzelne Selige nur nach und nach das *in ihm* mögliche volle Maaß der Seligkeit vollständig ausschöpfen. Nämlich nur nach Maaßgabe, wie er allmälig — und dieß kann der Natur der Sache selbst zufolge nur allmälig geschehen, — auch mit allen nicht irdischen vollendeten Weltsphären, d. h. näher mit allen nichtmenschlichen vollendeten persönlichen Geschöpfen die Gemeinschaft auf vollständige Weise vollzieht, in Erkenntniß derselben einerseits und in Hingebung an sie andrerseits, und solchergestalt sich als Individuum immer mehr

erweitert, ungeachtet die individuellen Gränzen seines Seins (die nur aufgehört haben, Schranken zu sein,) völlig unverrückt bleiben. Aber auch wenn der Selige den Umfang dieses Kreises vollständig ermessen hat, ist das Wachsthum seiner Seligkeit in der eben angegebenen Weise keineswegs an seinem Ziel, da ja die Schöpfung in's Undliche fortgeht, und mithin die Sphäre des seligen Lebens, welche ihm eröffnet ist, in's Unendliche hin in stätiger Erweiterung begriffen ist.

Anm. 1. Eine anschauliche Erkenntniß Gottes gibt es schlechterdings nur sofern Gott in der Kreatur sein Sein hat. Nur in ihr kann er angeschaut werden — wiewohl auf durchaus unsinnliche Weise. Denn nur in ihr seiend ist er im Raum und in der Zeit, anders als unter der Form des Raumes und der Zeit gibt es aber keine Anschauung. Weil Gottes immanentes Sein wesentlich Sein unter der Form der Absolutheit ist, ist es auch schlechthin unanschaubar oder unvorstellbar (vgl. 1. Tim. 6, 16), aber deshalb nicht etwa auch undenkbar und unbegreifbar.

Anm. 2. Daß in dem ewigen Leben eine Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben stattfinden wird, das steht schon deshalb unbedingt fest, weil ohne sie in den Seligen die ihre verschiedenen Seinszustände verknüpfende Identität des Selbstbewußtseins, mithin ihr individuelles Ich selbst aufgehoben sein würde. Sofern der Zustand der Seligen ein Zustand der Vergeltung, und zwar einer sittlichen, also einer ihnen selbst als solcher bewußten, ist, erscheint diese Voraussetzung nicht minder als unumgänglich. Nur wird sich freilich der Natur der Sache zufolge die Erinnerung der Seligen auf dasjenige beschränken, was ihnen von ihren äußeren Relationen zu ihrer jetzigen Welt, in denen sie gestanden, wirklich innerlich geworden, was wirklich ihr Eigenthum und somit integrirendes Element ihres eignen Seins geworden ist, nämlich dadurch, daß es in ihnen Geist geworden ist. Alles übrige, was nur an ihnen vorübergegangen, und bloß auf der Oberfläche ihres Bewußtseins, bloß in ihrem Gedächtniß (als bloß mechanischem) haften geblieben ist, wird wieder abfallen, wie

es ja schon während des gegenwärtigen Lebens zum großen Theil wieder ausbleicht. Und eben dieß wird gewiß auch mit ein Moment der Seligkeit der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse dann unnützen bloßen Gedächtnißkrams, das ganze Vokabelwesen u. s. w., mit dem wir uns jetzt herumschlagen müssen, glücklich vergessen haben werden. Hier erledigt sich auch die Frage, ob diejenigen, welche sich während ihres sinnlich-irdischen Lebens gekannt und geliebt haben, im Zustande der vollendeten Seligkeit sich wieder zusammenfinden und wieder erkennen werden. Eine wirkliche Gemeinschaft der Seligen, ohne daß sie sich gegenseitig wirklich, d. h. namentlich auch ihrer sittlichen Geschichte nach kennten, wäre eine contradictio in adjecto. Sodann aber *kann* der Natur der Sache nach eine wirkliche sittliche Gemeinschaft unter persönlichen Wesen schlechterdings nicht wieder in nichts zerfallen, so wenig als irgend ein sittlich vollzogenes Verhältniß überhaupt. Eine solche Gemeinschaft kann also auch in unserm Selbstbewußtsein nicht ausgelöscht werden; denn der Mangel des Bewußtseins um sie würde unmittelbar zugleich ihre wirkliche Aufhebung selbst sein. Endlich wäre es eine Wiedervernichtung eines schon gewonnenen sittlichen Resultates (die Voraussetzung ist nämlich *hier* überall die Normalität der sittlichen Entwickelung,) und also eine theilweise Wiederrückgängigmachung des sittlichen Processes, d. h. überhaupt des Schöpfungsprocesses, wenn ein schon bestehendes wahres Gemeinschaftsverhältniß wieder aufgelöst würde. Nur daß nicht eine klägliche Sentimentalität diese Dinge in den Schmutz ihrer Eitelkeit hinabziehe!

Anm. 3. Bekanntlich stellt das N. T. den Zustand der Vollendeten als einen Zustand im *Licht* (Col. 1, 12. vgl. auch 1. Tim. 6, 16,) vor, und ihre verherrlichten Leiber als *Lichtleiber* (Mtth. 13, 43. Luc. 11, 34. vgl. Dan. 12, 3), und es scheint so das *Licht* als das wesentliche *äußere* Element ihres Seins zu denken. Diese Bezeichnung nun ist unbedenklich insofern eine uneigentliche und bildliche, als bei ihr nicht an unser empirisches oder physikalisches Licht zu denken ist, das ja ein materielles ist; aber dieß Bild soll doch gewiß

eine eigenthümliche geiſtige Realität ausdrücken. Ein andrer Begriff derſelben als der im §. angedeutete wird ſich ſchwerlich ermitteln laſſen. Bekannt iſt es, welche große und eigenthümliche Bedeutung das Licht bei Servet hat. Auch an die Heſychaſten denkt man hier unwillkürlich, beſonders aber an die Verklärung des Erlöſers.

Zweite Abtheilung.

Das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.

Die Sünde.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der Sünde.

§. 475. Durch seinen eignen Begriff ist dem Menschen vonvornherein eine unbedingte Norm vorgezeichnet für seine Selbstbestimmung, deren Macht ihm vermöge seiner Persönlichkeit beiwohnt. (§. 97.) Allein weil diese Macht der Selbstbestimmung in ihm unmittelbar oder von Natur als bloße Macht der Willkür hervorbricht, so steht für ihn auch die (physische und psychologische) Möglichkeit offen, sich selbst im Widerspruch mit jener unverbrüchlichen Norm und also auch mit seinem eignen Begriff oder Wesen, d. i. auf eine der menschlichen Persönlichkeit widersprechende Weise zu bestimmen, kurz die Möglichkeit einer abnormen Sittlichkeit. Diese Möglichkeit einer abnormen Vollziehung der sittlichen Function und mithin auch eines abnormen Products derselben, eines abnormen Sittlichen, ist die Möglichkeit des **Bösen.** Da aber diese abnorme sittliche Function wesentlich eine durch die eigne Selbstbestimmung des Menschen gesetzte ist: so ist das Böse wesentlich ein auf seiner Seite verschuldetes und ihm selbst zuzurechnendes, d. h. es ist wesentlich zugleich **Sünde** und Gott gegenüber **Schuld** des Menschen.

Anm. 1. Der bisher construirte normale Verlauf des sittlichen Processes ist nicht der factische; dieser ist vielmehr ein

entschieden abnormer. Dieß ist eine einfache, unumstößlich gewisse Erfahrungsthatsache, und zugleich die ausdrückliche und zweifellos gewisse Aussage des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Auch nach Jul. Müller (Die chr. Lehre v. d. Sünde, I., S. 280. d. 2. A.) ist die Grundlage des Schuldbegriffs, daß der Mensch „verantwortlicher Urheber" der Sünde ist. Verantwortlicher Urheber derselben ist er aber eben deshalb, weil sie in ihm eine vermöge seiner eignen Selbstbestimmung gesetzte ist. Vgl. §. 196. Ebenso wesentlich gehört aber zur Schuld auf der andren Seite auch eine Person, der der Sündigende für seine Sünde verantwortlich ist, und diese kann in letzter Beziehung nur Gott sein. Vgl. unten §. 494. Daß „das Vorhandensein der Schuld von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen abhängig" sei, läugnet Müller (ebendas., I., S. 239. d. 2. A.) mit vollem Recht.

§. 476. Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befaßt zwei Forderungen, welche aus den eigenthümlichen Verhältnissen abfließen, in denen im menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur nnd andrerseits zu seiner Individualität steht. Nach jener Seite hin ist die sittliche Forderung an das menschliche Einzelwesen, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme (§. 97.), — nach dieser Seite hin, daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe (§. 250 ff.). Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr causales Princip in seiner materiellen Natur hat (§. 126.), so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel und sind nur verschiedene Seiten Einer und derselben Forderung, der nämlich, daß die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur bestimmt werde, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der sittlichen Norm liegenden Duplicität der Seiten entsprechend gibt es nun auch eine doppelte Form der sittlich abnormen Selbstbestimmung oder eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit

einerseits, daß das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andrerseits daß dasselbe sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die selbstsüchtige Sünde. Aus dem eben angegebenen Grunde sind aber beide Formen der Sünde nur verschiedene Seiten an Einer und derselbigen sittlichen Abnormität, und deshalb auch von einander unzertrennlich.

§. 477. Wir untersuchen zuerst den Begriff der sinnlichen Sünde näher. In dem natürlichen Menschen (d. h. in dem Menschen wie er Naturerzeugniß ist, abgesehen von jeder sittlichen Entwickelung,) wohnen zwei einander direct zuwiderlaufende Principe unmittelbar bei einander. Seinem materiellen Naturorganismus, d. i. seinem sinnlichen beseelten Leibe wohnt das Princip der Materie, das materielle oder sinnliche Princip ein, seiner immateriellen und übermateriellen Persönlichkeit das übermaterielle oder übersinnliche Princip, positiv ausgedrückt das Princip des Geistes. Von diesen beiden Principen soll aber dem Begriff des Menschen zufolge das materielle durch das übermaterielle persönliche in seiner Wirksamkeit aufgehoben sein. In dem natürlichen Menschen ist zwar die Persönlichkeit zunächst an die Materie als an die Causalität und die Bedingung ihres Seins gebunden, sofern sie unmittelbar nur als das Product der Lebensfunctionen seines materiellen Naturorganismus (seines sinnlichen beseelten Leibes, in ihm gegeben ist; allein sie ist nicht zugleich an das dieser seiner sinnlichen Natur einwohnende Princip der Materie, an das materielle oder sinnliche Princip („das Fleisch") gebunden. Der menschliche materielle Naturorganismus soll sich zwar in der absoluten Vollständigkeit seiner Lebensfunctionen bethätigen, denn dieß ist die causale Bedingung davon, daß an der menschlichen Seele die persönliche Bestimmtheit vollständig und vollkräftig zustande kommt, oder das Ich, die Persönlichkeit sich von ihr rein abhebt und loslöst; aber er soll dieß nicht auf den Impuls und mithin auch in der Richtung seines eignen Princips, des materiellen oder sinnlichen, also nicht auf autonomische Weise thun, sondern lediglich auf den Impuls und mithin auch in der Richtung des persönlichen

Princips. Es soll wohl der materielle beseelte Leib des Menschen (seine Sinnlichkeit) in vollständiger und vollkräftiger Lebensbewegung stehn; aber den diese Lebensbewegung hervorrufenden und ihre Richtung bestimmenden Impuls soll nicht das jenem selbst eigne materielle Princip geben, sondern das persönliche. Durch dieses allein sollen alle organischen Functionen — die somatischen und die psychischen — bethätigt werden, und durch seine Kräftigkeit soll das materielle Princip („das Fleisch," nicht die Sinnlichkeit,) schlechthin zuboden gehalten werden, so daß es sich nicht bethätigen, nicht wirksam werden kann. Der Mensch soll also auch gar nicht einmal auf unmittelbar empirischem Wege vom ihm und seinem Vorhandensein eine Kenntniß haben, sondern nur aus den Begriffen der Persönlichkeit und der Materie und aus der Beobachtung der niederen Stufen der Kreatur soll er von ihm und seiner Gegensätzlichkeit gegen den Begriff des persönlichen Geschöpfs wissen. Diese Gegensätzlichkeit würde sich bei der Bethätigung des materiellen Princips im Menschen oder bei der autonomischen Lebensfunction seines materiellen beseelten Leibes sofort factisch ergeben. Die persönliche Bestimmtheit des Menschen — wie er der natürliche ist — beruht (nach §. 72.) wesentlich auf einer (durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielten) spezifischen Abschwächung des materiellen Lebens in ihm, und zwar bis zu dem Grade hin, daß die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist. Wird nun das solchergestalt geflissentlich zum Schlummer gebrachte materielle Princip in dem menschlichen sinnlichen Naturorganismis von dem Menschen selbst, d. h. von seiner Persönlichkeit, wieder aufgeweckt, also die Autonomie seines materiellen Lebens wieder bethätigt: so ist nothwendig die unmittelbare Wirkung hiervon das Wiederhervorbrechen der kaum beschwichtigten Heftigkeit des materiellen oder sinnlichen Lebens (näher der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) im Menschen und sein Hineinfluthen in den centralen Punkt, das Ich, von dem die kunstvolle Einrichtung der schöpferischen Weisheit seine Strömung grade abgedämmt hatte. Dieß ist aber eben eine relative Wiederaufhebung der Persönlichkeit selbst, eine Beeinträchtigung ihrer Selbständigkeit ihrem Naturorganismus gegenüber und ihrer Macht der Selbstbestimmung. Die unmittelbare Wirkung der Bethätigung der Autonomie des

materiellen Lebens im Menschen ist somit nichts geringeres als eine Beschädigung der spezifisch persönlichen Bestimmtheit seiner Seele, eine Alteration und Abschwächung seiner Persönlichkeit selbst, also einerseits eine Verdunkelung und Ermattung seines Selbstbewußtseins (durch die unverhältnißmäßige Gewalt der sinnlichen Empfindung) und andrerseits eine Depression und Erschlaffung seiner Selbstthätigkeit (durch die unverhältnißmäßige Gewalt des sinnlichen Triebes), infolge hiervon aber zugleich eine Störung der Coincidenz beider. Vermöge seiner Erfahrung von dieser unmittelbaren Wirkung der Autonomie seines materiellen Lebens muß sich dann diese für den Menschen in seinem Bewußtsein unmittelbar als ein Abnormes, als ein dem Begriff des persönlichen Geschöpfs direct Widersprechendes, kurz als ein Böses reflectiren, ungeachtet ihre Bethätigung materialiter nichts andres gewesen zu sein braucht als eine einfache organische Function, die in dem nicht persönlichen animalischen Geschöpf, im bloßen Thiere etwas völlig tadelloses und unverfängliches sein würde. Sofern dann im Menschen diese Bethätigung der Autonomie seines sinnlichen Lebens durch seine eigne Selbstbestimmung — in welchem Maaß auch immer — gesetzt ist, so ist dieses Böse näher Sünde. Da aber die in ihr gesetzte sittliche Abnormität in concreto in der die Persönlichkeit bestimmenden Wirksamkeit des materiellen oder sinnlichen Princips im Menschen besteht, so ist diese Sünde bestimmt sinnliche Sünde.

§. 478. Die andre Form der Sünde ist die selbstsüchtige Sünde. Wenn nämlich auch das Sich selbst für die absolute Gemeinschaft bestimmen oder die Liebe durch den Begriff des menschlichen Einzelwesens als eines individuellen schlechthin verlangt wird oder unbedingte sittliche Forderung ist, so kann doch das menschliche Einzelwesen vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung sich auch im Gegensatz mit dieser Forderung bestimmen. Es kann sich auch aus der Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen, dieselbe verneinend, isoliren, indem es dieselbe einerseits nicht sucht (anknüpft) und andrerseits nicht gewährt (gibt). Es kann in seinem Verhältniß zu jenen andren Individuen seines Geschlechts dieselben negiren, und lediglich sich selbst, also seine Person wie sie seine individuelle ist (sein individuelles Ich) affirmiren,

indem es dieſe bei allem ſeinem Handeln zum beſtimmenden Princip macht, und alle übrigen menſchlichen Einzelweſen nur als Mittel für die Zwecke derſelben behandelt, alſo freilich zum Behuf der Befriedigung ſeiner eignen Bedürfniſſe auch Gemeinſchaft mit ihnen eingeht, aber auch nur dazu. Sich ſelbſt ſo beſtimmend iſt es das ſelbſtſüchtige, und ſeine Beſchaffenheit, ſich ſelbſt in dieſer die Gemeinſchaft negirenden Weiſe zu beſtimmen, iſt die Selbſtſucht (der Egoismus), die den directen Gegenſatz gegen die Liebe bildet. In ihr bezieht das menſchliche Einzelweſen, ſtatt ſeine individuelle Perſon auf das Ganze zu beziehen, grade umgekehrt das Ganze allein auf ſeine individuelle Perſon. Das Die Gemeinſchaft nicht ſuchen und das Sie verweigern ſind in ihr immer zuſammengeſetzt; doch kann eine von beiden Richtungen vorwiegen vor der andern. Wiegt das Die Gemeinſchaft nicht ſuchen vor, ſo iſt die Selbſtſucht die ſelbſtgenugſame, — wiegt das Die Gemeinſchaft verweigern vor, ſo iſt ſie die ſpröde. Da die Perſönlichkeit vorzugsweiſe in der Empfindung und im Triebe als individuelle hervortritt (§. 154.), ſo hat die Selbſtſucht ihren Sitz überwiegend in den Empfindungen und in den Trieben, und tritt vorherrſchend als ſelbſtſüchtige Empfindung und ſelbſtſüchtiger Trieb auf. Ja Empfindung und Trieb ſind als bloß natürliche weſentlich ſelbſtſüchtige, und dem menſchlichen Einzelweſen überhaupt in ſeiner bloßen Natürlichkeit iſt die Selbſtſucht natürlich. Als rein natürliche, d. h. ſo wie ſie lediglich das Product des materiellen menſchlichen Naturorganismus (beſeelten Leibes) iſt, iſt nämlich die Perſönlichkeit des menſchlichen Einzelweſens eine bloß individuelle und lediglich in ſich ſelbſt als individuelle hineingekehrt; erſt durch die ſittliche Entwickelung in der ſittlichen Gemeinſchaft lernt ſie über ſich ſelbſt als individuelle hinausgehn. Denn der materielle Naturorganismus auch des menſchlichen Einzelweſens geht in ſeiner Lebensbewegung von ſich ſelbſt auf nichts weiteres aus als auf die Vollziehung einer vollſtändigen Centralität des Lebens in dem ihn conſtituirenden Complex von Naturelementen (in dem ihn conſtituirenden Quantum von organiſirter Materie), d. i. auf nichts weiteres als auf die vollſtändige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs. Das materielle oder ſinnliche Leben des menſchlichen Einzelweſens hat an ſich ſelbſt die Richtung nur auf ſich ſelbſt,

da der Naturproceß, in dem es besteht, von sich selbst aus, d. h. als autonomischer, ein sich in sich selbst vertiefender ist, und ganz und ausschließlich darauf geht, das materielle Sein desselben schlechthin in sich selbst zu centralisiren; als rein natürliches ist also das menschliche Einzelwesen lediglich in sich selbst als diese einzelne, von allen übrigen verschiedene Person hineingekehrt *). Die Tendenz auf einen jenseits seines eignen Seins liegenden Zweck kann es erst von der (von ihm selbst abgesetzten) Persönlichkeit her erhalten; eben deshalb aber muß eine solche Tendenz auch dieser selbst sofern sie nur das Product des Lebensprocesses ihres materiellen Naturorganismus ist durchaus fremd sein, und sie kann in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maaße aufkommen, in welchem in ihm die beherrschende Präponderanz der Macht der materiellen Natur über die der Persönlichkeit allmälig zurücktritt. In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit. (Vgl. oben §. 146.) Wie die Seele rein als solche (d. h. als unpersönliche, als thierische) wesentlich das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene (bezogen werdende) Leben ist (§. 60. 61.), so ist die Seele des menschlichen Einzelwesens als persönliche in ihrer Natürlichkeit wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben (§. 64—66.), dieß heißt aber eben selbstsüchtiges Leben. Wenn nun so in dem menschlichen Einzelwesen die Selbstsucht natürlich prädisponirt ist, so ist aus dem bereits §. 191. ausgeführten Grunde eine Entwickelung desselben, die nicht unmittelbar zugleich Entwickelung der Selbstsucht in ihm ist, nicht anders denkbar als unter der Voraussetzung einer Erziehung desselben durch andre schon natürlich gereifte, und zwar in normaler Weise, menschliche Individuen, zu denen es im Verhältniß naturnothwendiger Dependenz steht.

Anm. Ein besonders hervorzuhebendes Moment in diesem natürlichen Grunde der Selbstsucht liegt namentlich in der Schwierigkeit, welche bei noch nicht genugsam vollendeter Organisation und doch schon entschiedener Kräftigkeit der Richtung auf die durchgeführte Centralisation oder die

*) Vgl. Daub, Syst. d. theol. Moral, II, 2, S. 360 f. vgl. 1, S. 424.

Persönlichkeit hin das seelische Leben findet, sich als bestimmt centrales (als Analogon des Ichs) zu vollziehen. Je schwieriger es dem approximativen Ich wird, sich in sich zusammen zu fassen und zu erfassen, desto heftiger und maaßloser ist auch die Repulsion, die es gegen die ihm äußeren Objecte ausübt, um dadurch, daß es dieselben schlechthin negirt, d. h. vernichtet, und sie so von sich unterscheidet, sich selbst desto bestimmter für sich zu setzen. Man denke an die wilden reissenden Thiergattungen, aber auch an die Disposition zum Eigensinn und überhaupt zum Egoismus bei Kränklichkeit und dergleichen Vgl. auch Vorländer, Organ. Wissensch. d. menschl. Seele, S. 382.

§. 479. Bei dieser Sünde, und zwar unter beiden Formen derselben, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, findet eine wesentliche Abstufung statt, jenachdem die an sich sittlich abnorme Selbstbestimmung entweder ohne das Bewußtsein um ihre sittliche Abnormität oder mit diesem bestimmten Bewußtsein vollzogen wird. Im ersteren Falle ist der an sich oder seiner Materie nach dem persönlichen Wesen des Menschen direct widersprechende Act der Selbstbestimmung im Menschen seiner Form nach durchaus nicht ein Act des Widerspruchs wider das Wesen seiner Persönlichkeit oder wider das Sittengesetz; im andren Falle dagegen ist er von dem Menschen auf selbstbewußte und selbstthätige Weise ausdrücklich als ein solcher seinem persönlichen Wesen widersprechender Act oder ausdrücklich im Widerspruch gegen das Sittengesetz und unter Auflehnung gegen dasselbe gesetzt worden. Erst in diesem zweiten Falle ist das Böse ein wirklich sittlich gesetztes, während es im ersteren Falle ein bloß natürliches und ebendeshalb nur in einem entfernteren Sinne so zu nennendes ist. Es treten also bestimmt zwei wesentlich verschiedene Stufen oder Potenzen der Sünde aus einander, die bloß natürliche und die eigentlich sittliche. Da das Product des sittlichen Processes Geist, in concreto die Vergeistigung des menschlichen Individuums ist (§. 98 ff.), so ist das eigentlich sittliche Böse näher das geistige Böse. Die sinnliche wie die selbstsüchtige Sünde ist so auf ihrer ersten Potenz bloß natürliche Sünde, auf ihrer zweiten Potenz geistige.

§. 480. Denkt man die sinnliche Sünde auf ihrer niedrigsten Potenz, d. h. setzt man, daß der Mensch das materielle oder sinnliche Princip in sich ohne das Bewußtsein um die mit der Persönlichkeit im Widerspruch stehende Qualität desselben durch einen Act seiner Selbstbestimmung in sich bethätigt: so kann man sogar zweifelhaft sein, ob hier überhaupt schon von Sünde die Rede sein dürfe. Denn das sittliche Uebel, welches die naturnothwendige Folge jener Bethätigung des materiellen Princips ist, ist in der That gar nicht Object der es faktisch setzenden menschlichen Selbstbestimmung gewesen. Anders verhält es sich im zweiten Fall. In ihm ist die Autonomie des sinnlichen Lebens von dem Menschen ausdrücklich als ein seinem persönlichen Wesen und dem Sittengesetz widersprechendes auf selbstbewußte und selbstthätige Weise gesetzt worden. Das sinnliche Böse, welches vorhin nur dem materiellen Elemente seines Seins einwohnte, und so seiner Persönlichkeit äußerlich und fremd war, ist jetzt vermöge eines Acts seiner eignen Selbstbestimmung, also seiner Persönlichkeit, gesetzt, damit aber auch in seine Persönlichkeit, in das eigentlich und wesentlich Menschliche in ihm selbst aufgenommen, und so integrirendes Moment seines Selbsts geworden. Das vorhin lediglich physisch begründete sinnliche Böse ist jetzt ein zugleich sittlich gesetztes; der vorhin rein physische Gegensatz zwischen dem materiellen sinnlichen Leben und dem übermateriellen persönlichen ist jetzt ein wesentlich zugleich sittlicher. Vorhin wirkte das antipersönliche und deshalb böse sinnliche Princip nur in dem materiellen Element des Seins des Menschen, und durch dieses nur auf seine Persönlichkeit, jetzt wirkt es zugleich in dieser und durch sie. Der Widerstreit der beiden Principe, des materiellen und des persönlichen, der vonvornherein durchaus ausserhalb der Persönlichkeit des Menschen lag, ist jetzt in diese selbst hineinverpflanzt. Es ist jetzt ein Sinnlich (oder Fleischlich) gesinnt sein (was wie eine contradictio in adjecto lautet,) eingetreten, von dem vorhin noch nichts zu sagen war, so lange das sinnliche Princip sich noch innerhalb seiner eignen Grenzen hielt. Auf dieser zweiten Stufe entstehen daher auch solche Sünden, deren eigentlicher Boden nicht das sinnliche Leben als solches ist, sondern die sinnlich gewordene Persönlichkeit, — die ihre unmit-

telbare Causalität gar nicht mehr in dem sinnlichen oder materiellen Principe haben, sondern in der Persönlichkeit selbst, nämlich in der Sympathie dieser mit dem sinnlichen Princip, welchem sie sich vermöge ihrer eignen Selbstbestimmung hingegeben, und in ihrer Feindseligkeit gegen das persönliche Princip selbst, welche ihre Liebe zu dem sinnlichen Princip in ihr entzündet hat.

§. 481. Nicht anders ist auch die selbstsüchtige Sünde als bloß natürliche, als noch gar nicht wirklich sittlich gesetzte, im strengen Sinne des Worts noch nicht Sünde zu nennen. Ihre eigentlich sittliche Potenz hat sie erst als geistige erreicht, d. h. sobald die Selbstsucht von dem Individuum ausdrücklich sittlich gesetzt wird, also sofern dieses die Negation der Gemeinschaft mit dem bestimmten Bewußtsein um sie als Selbstsucht, d. i. um ihren Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und der in dieser liegenden sittlichen Forderung setzt.

§. 482. Vermöge der wesentlichen Wechselbeziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist die sittliche Abnormität unmittelbar zugleich religiöse, das Böse wesentlich zugleich religiöses Böse und die Sünde wesentlich zugleich Sünde gegen Gott. Die Persönlichkeit ist nämlich ein Gott wesentlich homogenes kreatürliches Sein und ein von Gott definitiv gewolltes; die Materie hingegen ist ihrem Begriff zufolge das Gott rein entgegengesetzte kreatürliche Sein, ein von Gott definitiv nicht gewolltes, der reine Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Act abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes constant gerichtet ist. Sich für das materielle Princip bestimmen heißt mithin sich für das gegen Gott gegensätzliche Princip bestimmen, sich gegen Gott und seinen Willen auflehnen. Die Sünde ist so wesentlich Feindschaft wider Gott. Und zwar ist die Sünde wesentlich zugleich religiöse beides, als sinnliche und als selbstsüchtige. Indem der Mensch sinnlich seine Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen läßt, und somit jene alterirt (§. 477.), stört er unmittelbar zugleich seine Gemeinschaft mit Gott, weil ja seine Persönlichkeit das spezifische Medium dieser ist, — er trübt das Gottesbewußtsein und erschlafft die Gottesthätigkeit in sich. Und indem er sich selbstsüchtig gegen den Nächsten in sich selbst abschließt, schließt er sich un-

mittelbar zugleich auch gegen Gott ab, da ja die ausschließliche Affirmation seiner individuellen Person wesentlich zugleich die Affirmation auch der ihn von Gott und Gott von ihm scheidenden Schranke ist. Dieses Sich selbst gegen Gott verschliessen kann dann entweder überwiegend ein selbstgenugsames Die Gemeinschaft mit ihm nicht suchen sein oder überwiegend ein trotziges Sie zurückweisen. Auch die religiöse Sinnlichkeit und die religiöse Selbstsucht haben beide jene doppelte Potenz, die bloß natürliche und die geistige. Auf jener sind sie bloße Entfremdung des Menschen von Gott, auf dieser feindselige Opposition des Menschen wider Gott.

§. 483. Beide Formen der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind (wie schon oben §. 476. angedeutet worden,) einander schlechterdings coordinirt*) und durch einen unauflöslichen inneren Zusammenhang mit einander verbunden. Beide entsprossen nämlich Einer und derselben Wurzel. Denn wie die individuelle Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens in seiner materiellen Naturseite oder in seiner Sinnlichkeit ihr Princip und ihren primitiven Ort hat (§. 126.), so ist auch (nach §. 478.) die selbstsüchtige Sünde primitiv durch eben diese seine materielle oder sinnliche Natur causirt, sofern das Leben derselben an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist. Die selbstsüchtige Abnormität kann deshalb in dem menschlichen Einzelwesen nur dadurch verhütet werden, daß seine Persönlichkeit die Autonomie seines materiellen Lebens nicht aufkommen läßt, d. h. nur dadurch, daß es sich von der sinnlichen Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor, so ist naturnothwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen, so wie umgekehrt die Selbstsucht nicht aus der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens als solcher (als menschlicher Persönlichkeit an sich) entspringen kann, sondern nur aus ihr sofern sie eine individuell beschränkte und verschobene, d. h. sofern sie durch ihre **materielle** Natur gebunden ist, mithin immer die autonomische Wirksamkeit dieser letzteren zu Bedingung ihrer Entstehung hat. Beide Formen

*) Daß Sinnlichkeit und Selbstsucht einander beizuordnen seien als die beiden Principien des Bösen, hebt Baumgarten-Crusius sehr richtig hervor: Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 219—222. 225 f. 229 f.

der Sünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, sind so, indem sie dieselbe Causalität haben, von einander unzertrennlich und nur zwei verschiedene Seiten und Erscheinungsformen Eines und desselben sittlichen Hergangs. Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respective das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Princip sich unter der Hülle der Individualität verbirgt, ist allerdings der wesentlichen Coordination beider Formen ungeachtet doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.

Anm. Mit den bisher ausgesprochenen Begriffsbestimmungen über die Sünde*) finden wir uns zu unserm Leidwesen in durchgreifendem Widerspruch mit einem Werke, dem wir aus unsrer neusten theologischen Literatur nur sehr wenige andere an die Seite zu setzen wüßten, mit Julius Müller's Christlicher Lehre von der Sünde. Müller sieht das Princip der Sünde in der Selbstsucht allein, und wird weder davon etwas wissen wollen, daß wir ihr die Sinnlichkeit in dieser Beziehung coordiniren (ungeachtet er sich mitunter selbst einer solchen Coordination beider annähert, wie wenn er a. a. O., I, S. 216. d. 2. A. „den Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust" als „die beiden entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde" bezeichnet, vgl. auch S. 369,), noch von der Art und Weise, wie wir diese beiden Principien in die Einheit zusammenfassen. Denn daß ihre Coordination nach unsrer Darstellung kein bloßes „äußerliches Nebeneinanderstehen beider" ist, bei dem „ihre Einheit" noch erst zu suchen bleibt, (s. S. 154. d. 2. A.) wird er wohl gelten lassen; allein die Art, wie wir diese Einheit bestimmen, kann ihm nur

*) Ganz von ferne wenigstens berührt sich mit ihnen Fichte's Lehre von der der menschlichen Natur, wie der Natur überhaupt, wesentlich einwohnenden Kraft der Trägheit als dem Princip der Sünde. S. Sittenlehre, S. 251 ff.

mißfallen. Denn unsre Lehre, ungeachtet sie die Sinnlichkeit nicht als das alleinige Princip des Bösen anerkennt, leitet doch allerdings dieses letztlich aus der Materialität oder Sinnlichkeit des menschlichen Geschöpfs ab, und fällt so auch in die von Müller so entschieden abgewiesene s. g. Sinnlichkeitstheorie zurück. Von der müller'schen Kritik dieser Theorie nun könnten wir höchstens das Bd. I. S. 350—366 d. 2. A. (1. A. S. 151—154) Gesagte theilweise mit auf unsre Sätze beziehen. Der Verf. wird aber selbst zugestehn, daß wir bei unsrer Fassung des Begriffs des Geistes denjenigen, mit welchem er dort operirt, — zumal wenn er denn doch als Begriff des kreatürlichen Geistes gedacht sein will, — durchaus unklar finden müssen, und uns durch eine Argumentation, welche sich keines klareren Begriffs des Geistes bedient, nicht können für geschlagen halten. Die vom Verhältniß des Menschen zur Natur (nämlich der materiellen) hergenommenen Einwürfe treffen die Art und Weise, wie wir dieses Verhältniß dargestellt haben, gänzlich nicht. Denn unsre Vorstellung von dem Bedingtsein des kreatürlichen Geistes durch die materielle Natur, die auch uns nimmermehr die Causalität jenes ist, wird der Verf. doch wahrscheinlich nicht ohne weiteres mit unter die von ihm sogenannte „Identitätstheorie" von dem „Verhältniß zwischen Geist und Sinnlichkeit" (S. 362.) rechnen wollen. Einen „Uebergang von der Natur" (d. h. hier immer der Materie) „zum Geiste", der S. 363 entschieden geläugnet wird, müssen wir allerdings, wenn wir anders die Continuität der Schöpfung (welche durch ihren Begriff schlechterdings gefordert wird,) festhalten wollen, setzen, — aber freilich einen Uebergang nur durch Gott, nämlich durch seine schöpferische Wirksamkeit. Damit ist jedoch die „qualitative" Verschiedenheit von Geist und Materie nicht von ferne gefährdet. Die ganze Vorstellung von einem „Potenzstande" des Geistes, so wie die von einem „Erwachen des Geistes" überhaupt und von einem „blitzartigen Aufleuchten desselben aus dem dämmernden Dunkel der Bewußtlosigkeit" insbesondere (S. 364.) können wir natürlich nicht theilen. Die Bemerkungen Bd. I, S. 365—376 (1. A., S. 155—165) aber berühren unsre Lehre

gar nicht, da wir ja außer der sinnlichen Sünde auch die selbstsüchtige ausdrücklich behaupten, nur daß wir diese mit jener aus derselben letzten Quelle ableiten, — und neben der bloß natürlichen Sünde auch die geistige, nur nicht als die primitive Form der menschlichen Sünde, wofür gewiß die Erfahrung auf unsrer Seite steht. Wie wenig die Ableitung der Sünde aus der Selbstsucht als ihrem alleinigen Principe ausreicht, könnte für Müller besonders deutlich werden an der Incommensurabilität der pauliniſchen Lehre von der Sünde. Wenn die sinnliche Sünde und die selbstsüchtige beide ihre gemeinschaftliche Quelle in der materiellen Naturseite des Menschen haben, so erklärt sich z. B. die für Müller, I, S. 379 ff. (1. A., S. 168 ff.) mit Recht so befremdliche Erscheinung sehr einfach, daß Paulus, ungeachtet er von der Selbstsucht als der Grundquelle der menschlichen Sünde redet, doch auch wieder bestimmt die menschliche Sünde überhaupt aus der σάρξ ableitet. Daß die mannichfachen Bedenken, welche Müller, I, S. 380—385 (1. A., S. 169—174), gegen die Annahme, daß Paulus unter dieser σάρξ die animaliſche Natur des Menschen (den sinnlichen beseelten Leib desselben) verstehe, aus dem sonstigen Vorstellungskreise desselben herleitet, aus dem Standpunkte unsrer Lehre sich vollständig lösen, und zwar ganz von selbst und ohne irgend welche künstliche Manipulation, darf kaum erst bemerkt werden. Ueberhaupt bewährt sich unsre anthropologische Theorie auf eigenthümlich evidente Weise grade an der pauliniſchen Anthropologie. Man vergleiche nur, wie Müller, S. 379—402 (1. A. S. 168—192), sich mit dieser herumquälen muß, und versuche dann einmal unsre Anthropologie als Schlüssel für die dort zusammengestellten pauliniſchen Stellen. Man wird nicht übersehen können, wie einfach dieser Schlüssel alles aufschließt, und nach dieser Seite hin alle die unerträglichen Schwierigkeiten und Unsicherheiten mit Einem Male behebt, welche die traditionelle Exegese der pauliniſchen Schriften aus einem Commentar in den andern mit hinüberschleppt. Was unsers Erachtens Müller'n bei seiner Untersuchung des Begriffs des Bösen vorzugsweise im Wege gestanden hat, ist, daß sich für ihn die Frage nach dem

Wesen der Sünde und die nach ihrem Princip nicht gehörig scheiden. Will man das wahre Wesen der Sünde erkennen, d. h. will man verstehen lernen, was sie in Wahrheit ist und wie unendlich viel sie auf sich hat (und das lebendige Bewußtsein hierum macht die nicht genug zu preisende Grundtugend des müller'schen Buchs aus), so muß man sich an den Endpunkt ihrer Entwicklung stellen, denn erst in diesem hat sie ihr Wesen vollständig ausgelegt, das von vornherein im Keime in ihr verhüllt liegende Gift ausgeboren, und ihre wahre Natur aus Licht gebracht*;) will man dagegen ihr Princip ermitteln, d. h. den Complex causaler Momente, durch deren Zusammenwirken sie entsteht, so muß man seinen Standpunkt in ihrem Anfange nehmen, in dem ihr wahres und volles Wesen noch nicht vorliegen kann. Es ist dagegen eine sehr gangbare Voraussetzung, das volle Wesen der Sünde müsse auch das Princip sein, von dem sie in ihrer Genesis ausgeht, und diese Voraussetzung scheint auch Müller zu theilen. S. namentlich I, S. 150 (2. A.) unten. Von dieser Voraussetzung aus ist es aber unmöglich, die Genesis der Sünde zu begreifen, d. h. ihr Princip aufzufinden. Man läßt sie so mit ihrem Maximum anheben, als eigentlich dämonische Sünde; dann aber ist es schlechterdings nicht möglich, sie psychologisch erklärlich zu machen; dies kann, so viel läßt sich schon vornvornherein sicher erkennen, nur in dem Falle erreicht werden, wenn man sie mit ihrem Minimum anheben läßt. Nur in ihrer elementarischesten Form können die causalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr Princip zutage liegen. Müller nun, weit entfernt von diesem Verfahren, faßt die Sünde in ihrem Princip als Abfall des Geschöpfs von Gott zur Selbstvergötterung. (I. S. 376. d. 2. A.) Es ist schon gefehlt, daß er die Selbstsucht, wie sie ihm das Princip der Sünde ist, in einer jedenfalls bereits sehr gesteigerten Form denkt. Denn wenn er gleich (I, S. 76 f. d. 1. A., vgl. 2. A., S. 151 f.) die altkirchliche Formel, „daß der Hochmuth der Urquell der Sünde sei", nicht

*) So urtheilt auch Paulus: Röm. 5, 20. 21. C. 7, 7—13. C. 8, 7.

ohneweiteres gelten lassen will, so erkennt er doch zugleich ausdrücklich als das Wahre in ihr an, „daß der Hochmuth die unmittelbarste und ursprünglichste Offenbarung der Selbstsucht ist." Dieß letztere aber ist doch schon eine Ueberspannung der Sache. Denn die ursprünglichste Form der Selbstsucht ist wohl vielmehr der Eigensinn, wie wir ihn bereits bei dem ganz kleinen Kinde finden, der Hochmuth aber ist nur eine der am meisten entwickelten und deshalb auch am schärfsten ausgesprochenen Formen derselben. Allein Müller geht noch weiter; schon in ihrer ersten Entstehung will er die Sünde schlechterdings als bestimmte Auflehnung gegen Gott gedacht haben*). Er behauptet, „daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältniß der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniß zu Gott zu suchen ist." (I. S. 400. d. 2. A.) Unsre Sünde kann ihm zufolge „nur in der Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unsers Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben." (I, S. 376. d. 2. A.) Ihr Anfang und ihr Princip ist ihm die selbstsüchtige Abwendung von der Liebe zu Gott, „die selbstische Isolirung des Geschöpfs" (I, S. 142. d. 2. A.), die selbstsüchtige Lossagung des Menschen von Gott, seine selbstsüchtige Auflehnung wider ihn. Diese Sünde aber, die bewußte Abkehr des Menschen von Gott als den Anfang der Sünde setzen, heißt die Sünde mit ihrer diabolischen Culmination anheben lassen. Die Kirchenlehre verfährt freilich ebenso, in der That aber heißt dieß nur die Entstehung der Sünde schlechthin undenkbar machen. Soll die Sünde in ihrem Anfange irgend psychologisch begreiflich erscheinen, so darf man das nächste Motiv des Sündigens für das Geschöpf schlechterdings nicht auf der Seite seines Verhältnisses zu Gott, schlechterdings nicht auf der religiösen Seite suchen. Müller wird sich allerdings an diese Schwierigkeit nicht stoßen. Denn wenigstens in der ersten Auflage seines Werks behauptet er die absolute Unerklärbarkeit des Bösen mit der

*) Nicht anders auch Stahl, Philos. d. Rechts, II, 1, S. 131 f. (2. A.)

äußersten Entschiedenheit. Hier sagt er z. B: „Eine ihrer wesentlichen Grundlagen sich wohl bewußte christliche Theologie kann das Böse nur als eine dunkle, undurchdringliche Realität betrachten, nicht als Begriff (im Sinne der Terminologie dieses" — nämlich des Hegelschen — „Systems), sondern schlechthin als Thatsache, welche, wie nicht in Begriffe aufgelöst, so auch nicht aus Begriffen gefunden werden, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung zur Kenntniß des menschlichen Geistes kommen kann." (I. S. 364 f. d. 1. A.) Das Böse ist ihm seinem Wesen nach das Grundlose und darum auch „das absolute Geheimniß der Welt", und ein eigentliches Begreifen der Entstehung desselben unmöglich. (S. 457.) „Diese Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen" — sagt er — „ist auch nicht etwa eine Schranke, die nur an unsrer subjectiven Erkenntniß desselben haftet, sondern in der Natur desselben gegründet. Darum kann sie auch nicht schwinden mit dem Wachsthum unsrer Erkenntniß, so daß auf irgend einer weiteren Entwickelungsstufe der letzteren an die Stelle der Unbegreiflichkeit die Einsicht in eine höhere Nothwendigkeit des Bösen träte." (S. 457 f.) Und in der That ist es auch eine schlechthin nichts erklärende Erklärung des Bösen, wenn wir weiter lesen: „Wirklich werden kann das Böse nur durch eine von sich selbst anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist; seine Wirklichkeit nimmt es sich selbst. Die Möglichkeit des Bösen war nothwendig in einer Welt, die des Geistes, der Sittlichkeit, der Religion nicht entbehren sollte; seine Wirklichkeit verdankt es lediglich der Willkühr." (S. 461.) Denn bei diesen Bestimmungen, soweit sie sich auf das Wirklichwerden des Bösen beziehen, läßt sich eben schlechterdings gar nichts denken. Allein wozu dann überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Und warum bringen wir nicht lieber das Interesse, aus dem die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Bösen immer wieder hervorbricht, ganz zum Schweigen, wenn es nur das Interesse vorwitziger Neugierde ist? Es ist aber augenscheinlich

ganz etwas andres. In der zweiten Auflage (II, S. 230 — 235) drückt Müller sich zwar etwas vorsichtiger aus, besteht aber nach wie vor auf der Unbegreiflichkeit des Bösen wegen seines Ursprungs aus reiner Willkür. Ein Interesse, das in dieser Beziehung bei ihm bedeutend mitwirkt, ist die Sorge, daß die Sünde für uns dadurch, daß wir sie begreifen lernen, aufhören möchte Sünde zu sein. (S. I, S. 457 f. d. 1. A. und II, S. 234. 235 d. 2. A.*)) Nun ist es freilich wahr, daß jedes Begreifen der Sünde auch immer das Erkennen irgend einer Nothwendigkeit derselben involvirt; allein das heilige Interesse, um das es sich hier handelt, verlangt doch, wenn es sich selbst klar ist, gewiß nichts weiteres ausgeschlossen als ein solches Begreifen des Bösen und seiner Entstehung, durch welches sich unser Verwerfungsurtheil über dasselbe irgend milderte. Und eben ein solches scheint Müller überall vorauszusetzen. Dieß beides hängt aber gar nicht nothwendig aneinander. Mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Sünde kann ihre unbedingte Verdammung vollkommen zusammenbestehn. Nicht aber mit der müllerschen Annahme, daß sie, und zwar in ihrem Anfange selbst, ein Act reiner, grundloser Willkühr sei; denn dann ist sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit, Verrücktheit, und es kommt ihr die Zurechnungsunfähigkeit des Wahnsinns zugute.

*) Hierher gehört auch mit die Stelle der zweiten Aufl. I, S. 499 f: „Eben darum aber, weil die Erlösung, das Wesen des Christenthums, keine Versöhnung des Bösen mit dem Guten ist, sondern Befreiung des Menschen vom Bösen, Vernichtung des Bösen, sofern es in ihm ist, befindet sich jede speculative Betrachtung, die uns durch irgend ein Erkennen" (allerdings durch ein solches für sich, ohne ein den Menschen erlösendes Thun,) „mit dem Dasein des Bösen versöhnen" (ein sehr amphibolischer und deshalb verfänglicher Ausdruck!) „will, indem sie uns dasselbe als nothwendiges Moment des Guten" (abermals amphibolisch!) „aufzuzeigen sucht, mit dem Christenthum im tiefsten Widerspruch." Gesetzt auch, das Böse sei ein nothwendiges Moment des Werdens des kreatürlichen Guten, so ist es damit keineswegs auch ein Moment in dem (gewordenen kreatürlichen) Guten selbst.

§. 484. In dem hier angenommenen Falle der Abnormität seines Verlaufs muß sich das Ergebniß des sittlichen Processes wesentlich modifiziren. Zunächst da durch die Sünde die menschliche Persönlichkeit in sich selbst alterirt wird (§. 477.), so kann bei der sittlichen Abnormität in dem menschlichen Individuum die Entwickelung seiner Persönlichkeit sich nicht vollständig vollenden und nicht schlechthin zum Abschluß kommen. Die absolute Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit, und somit auch seiner sittlichen Entwickelung überhaupt, ist mithin für das menschliche Einzelwesen schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Processes in ihm bedingt.

§. 485. Sodann — und dieß ist der Hauptpunkt — wenn der sittliche Proceß, d. h. überhaupt der menschliche Lebensproceß, wesentlich zu seinem Resultat hat, daß das menschliche Sein Geist wird, so muß sich die Qualität dieses Geistes nach der Beschaffenheit jenes Processes bestimmen, nämlich danach, ob sein Hergang der normale ist oder der abnorme. Wie er im Fall seiner Normalität in dem Menschen normal bestimmten, d. h. guten Geist zu seinem Product hat, so erzeugt er bei seinem abnormen Verlauf in demselben abnorm bestimmten, d. h. bösen Geist. Weil jedoch der kreatürliche Geist wesentlich das Product der Zueignung der materiellen Natur vonseiten der Persönlichkeit ist, die menschliche Persönlichkeit aber bei der abnormen oder sündigen sittlichen Entwickelung eine alterirte ist (§. 477.): so kann der unter der abnormen Bestimmtheit entstehende oder der böse menschliche Geist nicht schlechthin wirklich als Geist zustande kommen, also nicht schlechthin wirklicher oder realer Geist sein, sondern nur relativ so zu nennender, nur eine Approximation an den wirklichen Geist. Der böse Geist ist nicht wirklicher Geist, sondern nur ein geistartiges (nicht: geistiges) Sein*). Auf der einen Seite tritt nämlich in dem in Rede stehenden Falle die Persönlichkeit des Menschen überhaupt gar nicht mehr rein auseinander mit seiner materiellen Natur und dieser gegenüber,

*) Nicht ein πνεῦμα, sondern nur ein πνευματικόν, wie Paulus Eph. 6, 12 sich mit der besonnensten Genauigkeit ausdrückt.

und es kommt so gar nicht zu einer wirklichen, d. h. scharfen und festen Spannung des Gegensatzes beider, so daß die Persönlichkeit des Menschen auf seine materielle Natur gar nicht als eine rein von ihr losgelöste, sondern als eine selbst noch mit ihr versetzte wirkt. Die Bestimmtheit, unter welche im Menschen die alterirte Persönlichkeit die materielle Natur setzt, ist so gar nicht die wahrhaft persönliche, mithin auch nicht die rein ideelle, und die Persönlichkeit vermag eben dieserhalb nicht, die materielle Natur, auf die sie bestimmend einwirkt, auf wahrhafte Weise als ideell zu setzen und sich zuzueignen. Ebenso liegt aber jetzt auch auf der andern Seite, auf der der materiellen Natur, ein Hinderniß des wirklichen Gelingens der Erzeugung des Geistes. Infolge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist nämlich im Menschen das spezifische Temperament der Lebendigkeit und Wirksamkeit seiner materiellen Natur abhanden gekommen (s. §. 72.), und so setzt denn nunmehr in ihm der reale Factor des Geistes, die materielle Natur, dem ideellen, der Persönlichkeit, ein unverhältnißmäßiges Maaß von Widerstand entgegen, welches dieser nicht mehr vollständig überwinden kann. (Nicht mehr bloß ein *solches* Maaß, wie es eben nur geeignet ist, die Persönlichkeit zu vollständiger Vollziehung ihrer Functionen zu sollicitiren.) Der Sache nach coincidiren beide Momente schlechthin.

Anm. Eine entfernte Analogie mit dem hier entwickelten hat der Satz Jul. *Müller's* (a. a. O., II, S. 265,), daß das Böse nicht *Substanz* zu werden vermöge, und (I, S. 514. d. 2. A., vgl. S. 512—515,) daß es in sich selbst keine *erzeugende, gestaltende* Macht habe.

§. 486. Kommt so bei abnormer sittlicher Entwickelung keine wirkliche Vergeistigung des Menschen oder im Menschen kein wirklicher Geist zustande, so auch kein wirklicher geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib seiner Persönlichkeit. Denn das Product, welches der sittlich abnorme Lebensproceß in ihm absetzt, ist einerseits kein wirklicher *Geist*, sondern nur ein mehr oder minder *geistartiges* Sein, andrerseits kein wirklicher *beseelter Leib*, d. h. keine wirklich einheitlich in sich gegliederte (systematisirte) Totalität von

Naturelementen, sondern nur ein mehr oder minder chaotisches Aggregat von solchen Elementen. Ohnehin hat ja die absolute Organisation der Naturelemente, welche das Ergebniß des sittlichen Processes sind, d. h. ihre absolut einheitliche Construction, zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit die wirkliche und vollendete Persönlichkeit des construirenden menschlichen Einzelwesens, denn nur bei dieser ist dasselbe in sich selbst schlechthin eine Einheit, — diese Voraussetzung fällt aber nach §. 484. hier ausdrücklich hinweg.

§. 487. Demnach ist bei abnormer sittlicher Entwickelung des Menschen auch nicht mehr seine wirkliche, d. h. absolute Unvergänglichkeit und seine Unsterblichkeit das Ergebniß seines sittlichen Lebensprocesses. Denn da sich in diesem Falle sein Sein nicht zu wirklichem Geist erhebt, sondern nur zu einem annäherungsweisen Analogon des Geistes: so gewinnt es auch nur eine annäherungsweise Unvergänglichkeit, nämlich eine in demselben Maaße, in welchem es mehr oder minder geistartig ist, längere oder kürzere Dauerhaftigkeit. Und da sich in eben diesem Falle auch kein wirklicher Organismus dieser geistartigen Naturelemente im Menschen bildet: so ist mit dem Ableben seines materiellen beseelten Leibes zugleich das Entblößtwerden seiner Persönlichkeit von einem ihr eignenden wirklichen Naturorganismus (beseelten Leibe) *) gesetzt, und mithin der Tod ein nothwendiges Moment im Verlauf seines Lebensprocesses. Jenes Analogon des Geistes oder feinmaterielle Sein, (im Vergleich mit der für uns handgreiflichen und überhaupt wahrnehmbaren groben Materie mag es immerhin als ein immaterielles Sein, als ein Impouderabile, erscheinen,) welches hier, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung, als das wesentliche Ergebniß derselben die innere Natur des menschlichen Einzelwesens bildet, muß allerdings die Auflösung des grobmateriellen äußeren Naturorganismus im sinnlichen Absterben weit überdauern **), vielleicht, zumal in einzelnen Fällen, für uns jetzt völlig unabsehbare Zeitläufte lang; aber nichts desto weniger ist es wesentlich vergänglich. Indem nun im sinnlichen Ableben das sündige Individuum, an seiner

*) 2 Cor. 5, 1—5.

**) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 601. 602. 604 f.

Persönlichkeit mit jener nur halbgeistigen und in ihrer Organisation durchaus unvollendeten inneren Natur angethan, aus seinem bisherigen, nunmehr zerstörten grobmateriellen Naturorganismus ausscheiden muß, ist es unfähig für eine wirklich geistige Weise der Existenz. Beide Welten sind ihm jetzt unzugänglich, die vollendete geistige und die grobmaterielle. Es ist nur eines zwischen beiden mitteninne liegenden gleichsam embryonischen *) Existenzzustandes fähig, eines nur schattenhaften Daseins, welchem das wirkliche Leben genau in demselben Maaße abgeht, in welchem seiner feinsinnlichen Natur die durchgreifende Organisation mangelt. So eines wirklichen selbständigen Lebens entbehrend sinkt es wieder zurück in die elementarischen Regionen der irdischen Schöpfung, in das Todtenreich, den Hades. In dieser Verfassung, da es, tüchtiger Organe für den Verkehr mit der Aussenwelt beraubt, ganz in sich selbst hineingekehrt ist, muß sein Streben, soweit ein solches noch in seiner Macht steht, dahin gehen, sich aus diesem seinem Todesstande wieder zum Leben emporzuarbeiten, d. i. in concreto sich an der Stelle seines früheren grobsinnlichen beseelten Leibes aus den feinsinnlichen Naturelementen, die es mit in den Hades hinübergenommen, einen neuen Naturorganismus oder beseelten Leib höherer (nämlich fein sinnlicher) Qualität zu erbauen. Da diese Naturelemente böse sind, so kann es dieß nur vermöge einer immer vollständigeren Systematisirung des Bösen in sich bewerkstelligen, nur vermöge einer immer consequenteren Durchführung der sittlich abnormen Bestimmtheit an allen einzelnen Elementen seiner Natur, und zwar der sittlich abnormen Bestimmtheit in der spezifischen Modification, welche den individuell eigenthümlichen Grundcharacter seiner Sündigkeit (Untugendhaftigkeit) bildet, — dadurch also, daß es sich selbst immer vollständiger in sich sittlich verderbt. Eine solche schlechthin consequente Organisation des Bösen in dem Individuum ist jetzt ausführbar, deshalb nämlich, weil durch sein Ableben in ihm die Quelle der bloß natürlichen Sünde verschüttet, und also die vollständige Steigerung des Bösen zur geistigen Potenz möglich geworden ist. Durch diese Systematisirung des Bösen

*) Sehr bezeichnend ist ApG. 2, 24 von ὠδῖνες θανάτου die Rede.

kommt dann auch in dem Individuum seine sittliche Entwickelung überhaupt und insbesondere auch die Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner Individualität (mithin sein Character, s. unten §. 637 ff.) zum vollständigen und festen, wiewohl an sich unrichtigen und nicht erschöpfenden, Abschluß. Vermöge eines derartigen Processes nun kann das abgelebte und gestorbene sündige menschliche Einzelwesen — und zwar je sündiger es aus dem gegenwärtigen materiellen Leben austrat, desto leichter und schneller, — wieder zu einem Naturorganismus oder beseelten Leibe, und somit auch wieder zum Leben und zu neuer kosmischer Wirksamkeit gelangen, — nämlich innerhalb des bestimmten kosmischen Kreises, für den seinem nur halbgeistigen oder feinsinnlichen Naturorganismus die Bedingungen, um darin zu existiren, eignen. Damit ist dann das menschliche Individuum dämonisirt. (Vgl. unten §. 519. 713.) Und ist es so wirklich im Bösen individuell vollendet, so läßt sich die Möglichkeit einer Umkehr desselben aus der Sünde, auch kraft einer Erlösung, schlechterdings nicht mehr absehn. Aber auch dieses wiedererungene, nunmehr dämonische Leben hat in sich keinen bleibenden Bestand. Es ist wesentlich ein nur materielles, wenn auch immerhin ein noch so sehr sublimirtes, und als solches muß es letztlich wieder vollständig in sich erlöschen. Je mehr in dem dämonischen Individuum sein Sein sich der wirklichen Geistigkeit angenähert hat, desto langsamer verläuft der Proceß, durch welchen es sich in sich selbst wieder verzehrt.

Anm. 1. Ueber die Oertlichkeit des Todtenreichs läßt sich natürlich sonst nichts bestimmen, als daß es der verborgenen und stillen Region der (sofern von unserm Hades die Rede ist, tellurischen) Schöpfung angehören muß, welche den eigentlichen Mutterschooß ihres materiellen Lebensprocesses bildet, die geheime Werkstätte, wo in verschleierter Verborgenheit (Ps. 139, 15) die Lebenskräfte in der Stille sich bereiten, die, an die Oberfläche hervordringend, die mannichfaltige Bewegung des uns wahrnehmbaren materiellen Naturlebens hervorrufen, — der Region, in welcher alles geschöpfliche Sein noch überwiegend elementarisch ist, und die eigentliche Organisation sich erst vorbereitet, aber noch nicht zu ihrer Fixirung und Ausbreitung gelangt ist, — der Region, die

auch selbst noch die relativ unfertige und unlebendige ist. Wohl nicht ohne Bedeutung steht das ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς Matth. 12, 40.

Anm. 2. Sofern der Hingang in den Hades ein Herabsinken des menschlichen Geschöpfs zu den elementarischeren Stufen der irdischen Schöpfung ist, liegt in der Vorstellung von der Seelenwanderung auch durch Thierleiber hindurch eine gewisse Ahnung der Wahrheit.

§. 488. Eine weitere unmittelbare, weil naturnothwendige Folge der sittlichen Abnormität oder der Sünde ist die Störung des Verhältnisses des Menschen zu der äußeren materiellen Natur, näher der spezifischen Angemessenheit dieser für jenen und seinen Lebenszweck. Ein Verhältniß solcher spezifischer Angemessenheit der irdischen äußeren materiellen Natur für den sittlichen Zweck des Menschen ist nämlich in jener bestimmt angelegt, sofern ja der Mensch das letzte Erzeugniß ihres eignen Entwickelungsprocesses ist, in welchem sie ihre absolute Einheit in sich selbst, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit und Zertheiltheit ihrer besondren Momente sich in sich selbst zurücknehmend, wiederfindet. Allein eben deshalb ist auch die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses dadurch bedingt, daß der Mensch wahrhaft Mensch, d. h. persönliche Kreatur ist. Sofern daher in ihm die persönliche Bestimmtheit, wie dieß infolge der Sünde bei ihm der Fall ist (§. 477.), gestört ist, muß er unmittelbar mit seiner äußeren materiellen Natur in einen durchgreifenden Conflict gerathen. Die an sich angelegte spezifische Correspondenz zwischen beiden ist sonach durch die auf der Seite des Menschen mit seiner Sünde eintretende Abnormität des einen Verhältnißgliedes wesentlich gestört, und diese Störung muß mannichfaltige Collisionen des Menschen mit seiner äußeren Natur nach sich ziehen, und sich ihm als eine, wenn gleich nur relative, Lebenshemmung, d. h. als ein Uebel fühlbar machen. Und eben so muß auch die menschliche Gemeinschaft für den Einzelnen und für das Ganze selbst eine fruchtbare Quelle von solchen Lebenshemmungen oder Uebeln werden, wenn die Sünde, bevorab als selbstsüchtige, in sie einbricht. Denn jetzt müssen in ihr die in sich selbst verkehrten Interessen der Einzelnen in ihrer selbstsüchtigen Particularität unter einander

in den vielfältigsten Widerstreit gerathen. So geht im Gefolge der Sünde naturnothwendig das Uebel. Das zahlreiche Heer der Uebel wirkt aber seinerseits auch noch wieder dazu mit, das schon an sich, eben seiner Materialität, welche die Vergänglichkeit wesentlich involvirt, wegen unvermeidliche Zusammenbrechen des menschlichen materiellen Naturorganismus (beseelten Leibes) vollends zu beschleunigen.

§. 489. Sofern das Product des sittlichen Processes in seiner Abnormität wenn auch nicht wirklicher Geist, so doch ein in höherem oder niederen Grade geistartiges böses Sein ist, erhält der Begriff des Bösen eine noch vollere Bedeutung, und beschränkt er sich nicht mehr bloß auf die des Sittlichunrichtigen. Als wenigstens annäherungsweiser Geist ist das Sittlichböse nicht ein bloß flüchtig vorüberschwebender trübender Schatten in der bleibenden kreatürlichen Welt, sondern ein wenigstens annäherungsweises reelles Element derselben, welches ihre Reinheit und Harmonie stört, und eine wenigstens relative wirkliche Realität, die sich ihr in feindseligem Gegensatz in den Weg stellt.

Anm. Die Materie (als reine Materie) ist an sich der grade Gegensatz Gottes (s. oben §. 28. 31. 44.), ihr Princip ist das an sich gegen Gott gegensätzliche, und es ist deshalb in der Schöpfung continuirlich Object der Bewältigung vonseiten Gottes kraft seiner Schöpferwirksamkeit. Gott kann sich gegen dasselbe nur schlechthin negirend, nur absolut antithetisch und repellirend verhalten. In der materiellen Natur nun ist es in dem einzelnen Kreaturwesen schon unmittelbar ein schlechthin überwundenes; denn sein Sein ist hier ein unmittelbar vergängliches und somit nichtiges, es hat in ihr nur an dem Flüchtig vergänglichen sein Sein. Innerhalb dieser Sphäre kann sich daher Gott gegen dasselbe gleichgültig, gleichsam tolerant verhalten. Wenn aber die persönliche Kreatur dieses materielle Princip adoptirt und zu dem ihrigen macht, sie, die wesentlich sich selbst als Geist setzt, — wenn es also am kreatürlichen Geiste gesetzt ist, wenn auch nur an einem relativen: so ist es nun eine

wirkliche, wenn auch nur eine relative, Realität geworden, auch für Gott. Auch in die von ihm nicht als eine bloß transitorische, sondern als eine unvergänglich bleibende gesetzte Welt, auch in die Welt des Geistes ist jetzt das gegen ihn gegensätzliche Princip eingedrungen. Hier muß es natürlich für ihn Gegenstand unbedingter Negation und Repulsion sein. Das Böse zeigt sich so als das wesentlich Profane.

§. 490. Das Böse kann demnach für Gott nur Object absoluter Negation sein, und seine Wirksamkeit in Beziehung auf dasselbe nur eine absolute Reaction gegen dasselbe zu seiner vollständigen Aufhebung, welche als göttliche und absolute eine schlechthin wirksame sein muß. Diese schlechthin wirksame unbedingte negirende Reaction Gottes gegen die Sünde ist seine strafende Wirksamkeit. Im Allgemeinen ist also der Begriff der Strafe als göttlicher, daß sie die absolute und schlechthin wirksame Reaction Gottes, näher seiner Allmacht, gegen die Sünde ist, vermöge welcher er diese schlechthin aufhebt. Hierin liegen nun näher zwei wesentlich auseinander tretende Momente: 1) Zuerst ist die göttliche (denn bestimmt nur von dieser ist hier überall die Rede,) Strafe peinliche (criminelle) Vergeltung. Gott wendet das im Gefolge der Sünde gehende Uebel (§. 488.) gegen den Sünder selbst, um die Sünde in ihm aufzuheben, — er vergilt die Sünde mit Uebel, indem er über den Sünder das seiner Sünde entsprechende Maaß von Uebel verhängt. Hierzu steht ihm die Gesammtheit der Kreatur als Werkzeug zu Gebote, und er ist dabei keineswegs etwa auf die schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten Sünde als Folge fließenden bestimmten Uebel beschränkt, die aus dem religiösen Gesichtspunkt angesehen unmittelbar göttliche Strafe sind. Woher sich der Unterschied der natürlichen und der positiven peinlichen Vergeltung (oder nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch: Strafe) Gottes ergibt. Eine positive ist sie nämlich sofern sie nicht ein schon an sich naturnothwendig aus der bestimmten zu vergeltenden Sünde resultirendes Uebel ist, sondern ein erst durch die göttliche Weltregierung über den Sünder herbeigeführtes. Diese göttliche peinliche Vergeltung ist an sich, als Reaction Gottes gegen die Sünde, wiewohl sie un-

mittelbar den Sünder trifft, doch nicht gegen diesen selbst, d. h. nicht gegen seine Person gerichtet, sondern gegen die Sünde in ihm. Diese will sie in ihm aufheben. Daß Gott das der Sünde verhältnißmäßige Uebel auf den Sünder selbst zurückwirft, hat sein Motiv darin, daß er diesen durch die Erfahrung von den naturgemäßen Folgen seiner Sünde dazu bestimmen will, sich selbst gegen dieselbe, sie negirend, zu kehren, und sich von ihr zu scheiden. Geht nun der Sünder auf diese Absicht der göttlichen peinlichen Vergeltung wirklich ein, so wird sie für ihn zur Züchtigung (מוּסָר, παιδεία), zur Erziehungsmaßregel der göttlichen Liebe oder genauer Gnade (s. unten §. 527.). Diese Züchtigung ist eine nähere Modification der peinlichen Vergeltung, nämlich die peinliche Vergeltung, die an dem Sünder, sofern er sich seiner Sünde als solcher und seines Bedürfnisses einer Erziehung mittelst der Anwendung von seine Sünde peinlich vergeltendem Uebel selbst bewußt ist, vollzogen wird. Als Züchtigung hat die peinliche Vergeltung aufgehört, Strafe zu sein. 2) Allein die peinliche Vergeltung kann die Erreichung ihres nächsten Zwecks an dem Sünder, seine Scheidung von der Sünde oder seine Besserung nicht erzwingen. Vermöge seiner Macht der Selbstbestimmung steht es bei dem Sünder, sich gegen sie zu verhärten. Damit kann er aber die göttliche Strafe nicht aufheben und vereiteln, sondern er gibt ihr damit nur eine veränderte Richtung. Die göttliche Strafe ist wesentlich göttliche Negation der Sünde, göttliche Reaction gegen sie, und als göttliche schlechterdings absolute. Sie kann nicht eher nachlassen, bis sie die Sünde thatsächlich aufgehoben hat. Läßt sich der Sünder nicht scheiden von der Sünde, identifizirt [illegible] selbst definitiv mit ihr: so richtet sich nun die Strafe gegen ihn selbst, und vollzieht das göttliche Gericht über die Sünde an ihm selbst durch die Aufhebung seines eignen Seins. Denn das Böse muß schlechterdings aufgehoben werden, so gewiß es ein gegen Gott schlechthin gegensätzliches ist, — um jeden Preis. Will der Sünder nicht von ihm lassen, so muß er sein Loos theilen; erfolgreich Gottes spotten in seinem Trotz, das kann er nicht. So geht die peinliche Vergeltung zuletzt in die Vernichtung des Sünders, eben mittelst des über ihn als Folge seiner Sünde verhängten Uebels, über und in ihr culminirt die göttliche

Strafe. Diese Vernichtung des Sünders (dieser Tod im neutestamentlichen Sinne) ist demnach das Endziel der göttlichen Strafe und das in ihrem Begriff selbst liegende nothwendige Endergebniß der sich folgerichtig vollständig in sich selbst vollziehenden Sünde.

Anm. 1. Wir fassen den Begriff der Strafe als göttlicher weiter als es herkömmlich ist; aber nicht willkürlicherweise, sondern genau in der Weite, welche in dem Gedanken der absoluten negirenden Reaction Gottes gegen das Böse liegt, die dem Begriff Gottes zufolge schlechterdings behauptet werden muß. — Der allgemeine hergebrachte Begriff der Strafe auch als göttlicher ist der, welchen wir mit dem Namen der peinlichen Vergeltung bezeichnen, der Begriff der vindicta, für sich allein. Dieß ist auch Julius Müller's Begriff der göttlichen Strafe (s. a. a. O., I, S. 275. 285. d. 2. A.), ungeachtet er doch selbst ausdrücklich das Strafen Gottes sehr richtig als eine energische Protestation desselben gegen das Bestehen der Sünde (ebendas. S. 285) beschreibt, worin in der That mehr liegt. Denn wenn Müller (ebendas. S. 281) sagt, nur dadurch sei das Gesetz wirklich Gesetz, daß es dem unumgänglich von ihm zu duldenden Widerstreben des menschlichen Willens gegen seine Forderungen gegenüber „sich mittelbar realisire durch die Strafe:" so fragen wir billig, ob doch in der bloßen Strafe, nämlich im Sinne des Verfassers, d. h. in der bloßen peinlichen Vergeltung eine wirkliche Realisirung des Gesetzes, dem ja der auch unter der Vergeltung unbußfertig verharrende Sünder unveränderlich als für dasselbe schlechthin undurchdringlich gegenüber stehn bleibt, erblickt werden könne. Durch die Strafe in diesem Sinne, d. h. durch die peinliche Vergeltung für sich allein hat ja, sofern sie die Besserung des Sträflings nicht bewirkt, Gott nur dem Sünder etwas an, nicht aber der Sünde selbst, auf die doch allein sein eigentliches Absehn bei dem Strafen geht; denn sie besteht ungebrochen fort.

Anm. 2. Es ist allerdings unrichtig, wenn als der Zweck der göttlichen Strafe die Besserung des Sträflings behauptet wird. Ein Zweck der Strafe ist sie freilich, nämlich der

Strafe, sofern sie peinliche Vergeltung ist. Aber auch bei dieser ist sie nur einer ihrer Zwecke, nicht ihr einziger. Allerdings liegt es im Begriff der göttlichen Strafe, daß sie es zunächst mit der Besserung des Sträflings versucht; allein es liegt durchaus nicht mit in demselben, daß es ihr mit diesem Versuch wirklich gelingen muß. Ihren eigentlichen Zweck dagegen, die thatsächliche Aufhebung des Bösen, muß sie ihrem Begriff zufolge schlechterdings erreichen, auf welche Weise es nun auch geschehe, sei es mit der Rettung des Sünders oder mit dem Untergang desselben, was von der eignen Selbstbestimmung dieses letzteren abhängt. Vollzieht sich die Strafe vollständig, so ist ihr Erfolg immer die Vernichtung des Sünders selbst. Als Strafe, d. h. wenn sie Strafe bleibt, und nicht durch Vergebung aufgehoben wird, endet sie immer mit dem Tode des Sünders in diesem Sinne. Was nach Jul. Müller (ebendas. S. 281. 285.) „der nächste Zweck" der göttlichen Strafe ist, die thatsächlichste Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes und Gottes selbst durch die Auflehnung des Menschen gegen sie nicht wirklich verletzt worden ist, dieß bildet auch nach unserer Begriffsbestimmung ein bestimmtes Moment in dem Zweck der göttlichen Strafe.

Anm. 3. Die Unterscheidung, welche Müller (a. a. O., I, S. 280—287. d. 2. A.) sehr umsichtig macht zwischen Strafe und Züchtigung (מוּסָר, παιδεία), erkennen auch wir vollkommen an. Peinliche Vergeltung wendet auch die Züchtigung, die Strafe aber schließt sie ihrem Begriff selbst zufolge aus.

Anm. 4. Das hier über den Begriff der göttlichen Strafe Gesagte leidet der Natur der Sache nach keine Anwendung auf die bürgerliche Strafe. Denn strafen im vollen Sinne des Worts kann nur Gott; wir, die wir dem Bösen gegenüber keine absolute Macht besitzen, bringen es mit unserm Strafen nicht weiter als bis zur peinlichen Vergeltung. Daher findet nur das von der peinlichen Vergeltung Gottes Gesagte eine Anwendung auf unser bürgerliches Strafrecht, dessen Princip eben deshalb die Idee der Vergeltung zu bilden hat, aber mit ausdrücklichem Einschluß des

in dieser ihrem Begriff selbst zufolge bestimmt mitgesetzten Absehens auf die Besserung des Sträflings. Der Umstand, daß man das göttliche und das menschliche Strafen nicht scharf auseinanderhält, ist die Hauptquelle der Verwirrung, welche auf dem Begriff der Strafe lastet.

§. 491. Schon in dem oben entwickelten ist es im Allgemeinen begründet, daß sich bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung auch das religiöse Verhältniß des Menschen wesentlich modifizirt. Wesentlich nur bei der Normalität seiner sittlichen Entwickelung kommt ja in dem Menschen theils wirklicher, theils (seiner Qualität nach) für Gott zugänglicher und mit ihm geeinigter, d. h. heiliger Geist zustande; im Falle seiner Abnormität dagegen hat der sittliche Proceß vielmehr die Production eines bloß geistartigen, und zwar eines bösen geistartigen Seins im Menschen zur Folge. In diesem letzteren Falle erzeugt er daher in ihm vielmehr ein unheiliges (profanes) materialiter (d. h. seiner Qualität nach) — wenigstens relative — irreligiöses und nur formaliter religiöses geistartiges Sein, welches seinem Begriff zufolge die Einigung Gottes mit ihm (die Einwohnung Gottes in ihm) wenigstens relative ausschließt. Ein Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen, in sein Selbstbewußtsein und in seine Selbstthätigkeit, irgend ein Sich ihm bezeugen und bethätigen Gottes in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, also irgend ein Maaß von Gottesbewußtsein und von Gottesthätigkeit in ihm — und zwar in genauem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Persönlichkeit als solcher — muß zwar auch so stattfinden (s. oben §. 116.); aber dieses Hineinwirken Gottes in ihn kann jetzt kein sich mit ihm und ihn mit sich einigendes, sondern nur ein ihn von sich abstoßendes (ὀργὴ τοῦ θεοῦ) und die sittliche Abnormität, die Sünde und das Böse in ihm schlechthin negirendes und schlechthin gegen sie reagirendes sein. Im Einzelnen stellt sich das Verhältniß folgendermaaßen. 1) Gott wirkt hinein in das individuell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seine Empfindung, — aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so empfindet der Mensch zwar Gott mit seinem Gefühle, aber er empfindet ihn als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Das religiöse Gefühl modifizirt sich so zur religiösen Unlust, zum Schuldgefühl. 2) Gott

wirkt hinein in das universell bestimmte Selbstbewußtsein des sündigen Menschen, in seinen Sinn, resp. Verstandessinn, — aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so nimmt der Mensch mit seinem Sinn, resp. Verstandessinn, zwar Gott wahr, aber er nimmt ihn wahr als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Der religiöse Sinn modifizirt sich so zur (furchtsamen) Scheu vor Gott. 3) Gott wirkt hinein in die individuell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seinen Trieb, — aber als gegen seine Sünde reagirend. Gott treibt den sündigen Menschen, aber zur Negation der Sünde in sich, d. h. zur Reue. Der religiöse Trieb, das Gewissen modifizirt sich so zum Triebe zur Reue, zum Gewissensschmerz, kurz zum bösen Gewissen. Endlich 4) Gott wirkt hinein in die universell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seine Kraft, resp. Willenskraft, — aber als gegen seine Sünde reagirend, also in negativer Weise, d. h. er hemmt und lähmt sie sofern sie auf die Sünde gerichtet ist, er demüthigt und züchtigt den sündigen Menschen, indem er ihn seine Ohnmacht als Sünder erfahren läßt. So modifizirt sich die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit zum religiösen (geistigen) Unvermögen.

Anm. Dieses religiöse Unvermögen begreift namentlich auch das innere Gedemüthigt- und Gezüchtigtsein des Sünders durch Gott mit in sich, von welchem das alte Testament so oft und so nachdrucksvoll spricht. Vgl. z. B. Ps. 16, 7. Ps. 39, 12. Hiob 36, 10. u. ö.

§. 492. Mit der Sünde und der durch sie causirten Altoration der Frömmigkeit ist so unmittelbar zugleich eine Trennung des Menschen von Gott gesetzt. Und zwar von zwei Seiten zugleich her. Gott weist den sündigen Menschen zurück von sich, und zieht sich von ihm zurück, und der sündige Mensch seinerseits flieht vor Gott. Denn in dem Menschen als Sünder wirken in dieser Beziehung einerseits eine (positive) Reaction gegen die ihn bestimmende Einwirkung Gottes und andrerseits ein (negatives) Unvermögen für ihre Aufnahme zusammen. Sofern nämlich in Folge der Sünde die Einwirkung Gottes auf sein individuell bestimmtes Selbstbewußtsein dieses als Schuldgefühl, und eben sie auf seine individuell bestimmte Selbstthätigkeit diese als böses Gewissen (Gewissensschmerz) bestimmt, sucht er natürlich dieselbe, weil sie ihm als eine Lebenshemmung erscheint, von sich abzuhalten.

Rafft er sich aber dennoch auf, Gott zu suchen, so vermag er es wieder nicht, weil ja in Folge ebenderselben Sünde sein universell bestimmtes Selbstbewußtsein Gott gegenüber furchtsame Scheu vor ihm geworden ist, und seine universell bestimmte Selbstthätigkeit im Verhältniß zu Gott religiöses Unvermögen. Diese Geschiedenheit des sündigen Menschen von Gott ist jedoch immer nur eine relative, so lange nämlich der Mensch noch nicht schlechthin sündig ist; denn ihr Maaß entspricht immer genau dem Maaße ihrer Ursache, der Sünde des Menschen.

§. 493. Die unmittelbare Folge der mit der Sünde eintretenden Trennung zwischen Gott und dem Menschen ist eine Scheidung auch zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit. Die bei der normalen Entwickelung stattfindende absolute Congruenz des Religiösen und des Sittlichen fällt bei abnormer Entwickelung weg, und beide fallen bei ihr auseinander; jedoch auch nur in relativer Weise, da die Trennung zwischen Gott und dem Menschen eine nur relative ist. Vgl. §. 517.

§. 494. Die eigenthümliche Modification, welche das Verhältniß Gottes zur schon vorhandenen Welt durch die sündige Bestimmtheit dieser letzteren erhält, findet seinen Ausdruck in einer neuen besondren Reihe göttlicher Eigenschaften. Diese sind der Natur der Sache nach nur nähere Modificationen der §. 41. entwickelten relativen oder transeunten Attribute. Vor den essentiellen unter ihnen modifizirt sich nur die Güte. Durch die Beziehung auf die Sünde noch abgesehen von der Erlösung — bestimmt sie sich nämlich einerseits als Zorn und andrerseits als Barmherzigkeit (mit allen ihren Abschattirungen: Langmuth, Geduld, Sanftmuth u. s. w.), welche beide schlechthin unauflöslich zusammengehören, und nur verschiedene Seiten Einer und derselben Eigenschaft sind. Von den hypostatischen relativen Eigenschaften können nur die Allwissenheit und die Allmacht sich aus unserm gegenwärtigen Gesichtspunkt eigenthümlich näher bestimmen; denn nur der göttlichen Persönlichkeit können sittlich bedingte Attribute eignen. Wird nun das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als sündiger — noch ohne Rücksicht auf die Erlösung — angesehn, so ist die hypostatische relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die

Heiligkeit, nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die Gerechtigkeit. Eben in ihnen bethätigt sich der barmherzige Zorn Gottes, und sie sind deshalb die concreten Formen desselben. Die Heiligkeit ist eine eigenthümliche Modification der Allwissenheit, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Object des göttlichen Selbstbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, sich in demselben in Beziehung auf jeden Punkt und Moment der Welt schlechthin vollständig und richtig reflectirt, und zwar als solches, also auf eine für Gott schlechthin abstoßende und in ihm die absolute Negation desselben hervorrufende Weise. Sie ist bestimmt eine Modification auch der Allweisheit, die ja in der Allwissenheit mitbefaßt ist (§. 41.), d. h. sie schließt bestimmt auch das teleologische Moment mit in sich. Die die Sünde der Welt perhorrescirende und negirende göttliche Heiligkeit ist nicht blos eine allwissende, sondern auch eine allweise, nämlich in Beziehung auf die wirksame Art der Perhorrescirung und Negation der Sünde der Welt, d. h. in Beziehung auf die Wahl der Mittel zu ihrer Aufhebung. Und nach dieser Seite hin berührt sie sich unmittelbar mit der göttlichen Gerechtigkeit. Diese nun ist eine nähere Modification der göttlichen Allmacht, und ihr Begriff ist, daß das Sündigsein (die sündige Zuständlichkeit) der Welt auf absolute Weise Object der göttlichen Selbstthätigkeit, schlechthin in der es absolut negierenden und repellirenden absoluten Macht und Gewalt Gottes steht, also schlechthin seiner es strafend aufhebenden absoluten Wirksamkeit verfallen ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach wesentlich, Strafgerechtigkeit, nämlich in dem oben (§. 490.) entwickelten vollen Sinne. Es liegt in ihrem Begriff eben so ausdrücklich, daß sie die Sünde wirklich aufhebende, als daß sie dieselbe in ihren Folgen auf den Sünder selbst zurückwerfende, d. h. peinlich vergeltende Wirksamkeit Gottes ist. Als Sünder ist also der Mensch Object des göttlichen Zorns, welcher die nothwendige absolute Reaction Gottes ist gegen die seiner Gemeinschaft mit dem Menschen auf Seiten dieses in seiner Sünde entgegentretende Unempfänglichkeit, d. h. gegen die Unheiligkeit des Sünders. Unmittelbar zugleich ist er aber auch Object des göttlichen Erbarmens, was sich schon darin zeigt, daß die göttliche Strafe dahin tendirt, sich in eine Züchtigung umzuwandeln (§. 490.). Die göttliche

Heiligkeit weist den Sünder zurück, die göttliche Gerechtigkeit straft ihn. Vermöge der Heiligkeit Gottes zieht die Sünde für den Sünder Schuld nach sich*) vermöge der Gerechtigkeit Gottes Strafe. Die Heiligkeit Gottes erweist sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und in seiner Scheu vor Gott, die Gerechtigkeit Gottes in seinem bösen Gewissen und in dem religiösen Unvermögen, an dem er siecht.

Anm. 1. Inwiefern der göttliche Zorn nur eine Modification der göttlichen Güte und somit weiter zurück der göttlichen Liebe ist, das ist aus dem oben (§. 258.) bei der Entwickelung des Begriffs der Liebe Gesagten hier von selbst klar.**) Eben dort ist es auch bereits dargelegt, wie der sittlich normale Zorn schlechterdings nicht anders gedacht werden kann als unmittelbar zusammen mit dem Erbarmen. Diese hohe und beseeligende Wahrheit verkündigt mit übermenschlicher Stimme das Alte Testament. Grade dieß gehört zu dem Allergrößten in ihm, und vorzugsweise gerade mit darauf beruht seine durchaus einzige Erhabenheit, daß es gleich lautet und schlechthin in Einem von dem Alles verzehrenden Grimme des Zornes Gottes und von der die Mutterliebe noch unendlich übersteigenden Brünstigkeit seines Erbarmens predigt. Beide stehn in ihm auf allen Blättern unmittelbar und in unauflöslicher Durchdringung neben einander bezeugt, das Schnauben des Zornes Gottes und der erquickende Frühlingshauch seiner Barmherzigkeit. Indem das classische Alterthum keine rechte, erschütternde Erkenntniß des göttlichen Zorns hat, geht ihm eben hiermit auch jedes lebendigere Bewußtsein um die göttliche Barmherzigkeit ab.

Anm. 2. Es ist durchaus irreleitend, wenn man die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Beziehung auf die Sünde auf das Bestrafen derselben, nämlich dieß Wort in seiner herkömmlichen

---

*) So setzt auch J. Müller, a. a. O., I, S. 286. d. 1. A., den Begriff der Schuld darin, „daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, Jac. 2, 10, in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, Röm. 3, 19, verhaftet ist."

**) Vgl. auch J. Müller, a. a. O., I, S. 284. d. 2. A.

Bedeutung genommen, beschränkt, die wirkliche Aufhebung derselben aber andern göttlichen Eigenschaften allein zuweist. Das ist eine halbe und schlechte Gerechtigkeit, die es zu nichts weiterem bringt, als daß sie durch peinliche Vergeltung ihren Muth kühlt, und zwar nicht einmal an der Sünde selbst, der es doch eigentlich gelten sollte, sondern nur an dem Sünder, und die sich damit begnügt. Die rechte Gerechtigkeit ruht nicht, bevor sie nicht die Sünde ausgerottet hat, und ausdrücklich hierauf geht ihr Absehn bei allem Strafen. Der Apostel der göttlichen Gnade, Paulus, verstand den Begriff der Gerechtigkeit besser, wenn er die δικαίωσις des sündigen Menschen aus Gnaden (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) gerade mit der δικαιοσύνη Gottes in ein spezifisches Causalitätsverhältniß setzte.

§. 495. Sofern die Welt eine sündige ist concurriren bei der Weltregierung Gottes (s. oben §. 42.) auch sein Zorn sammt seinem Erbarmen, seine Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Eben auf ihrer Wirksamkeit beruht es, daß das kreatürliche Böse und Uebel, welches in dem göttlichen Weltplan einerseits — dem Begriff der Schöpfung zufolge — unvermeidlich ausdrücklich gesetzt, andrerseits aber dieß — dem Begriff Gottes, des Schöpfers zufolge — eben so nothwendig ausdrücklich als ein schlechthin aufzuhebendes, dem gemäß durch die göttliche Weltregierung auf schlechthin wirksame Weise stätig in der Kreatur einerseits aus dem Zustande der Latenz herausgesetzt, andrerseits aber eben durch dieses Gesetztwerden unmittelbar zugleich aufgehoben wird.

Anm. 1. Hiermit ist der Standpunkt bezeichnet für die Beurtheilung des Verhältnisses Gottes zu dem Bösen in der Welt. Dieses von jedem Zusammenhange mit der göttlichen Verursachung ruiniren zu wollen, wird immer ein vergebliches Unternehmen bleiben; nur darauf kommt es an, zu kennen, wie diese göttliche Verursachung desselben aber als solche wesentlich unmittelbar zugleich absolute Aufhebung desselben ist. Allerdings müssen wir auch in unserm Falle, wie bei jeder gegebenen Erscheinung überhaupt, bestimmt unterscheiden zwischen dem, was von der Entwicklung der Welt aus

sich selbst herrührt, und dem, was sich von der Leitung dieser Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus durch die weltregierende Wirksamkeit Gottes herschreibt. Was nun das Böse angeht, so entspringt es freilich unzweideutig aus der eignen Entwickelung der Welt, und hat in ihr seine Ursächlichkeit; denn sein letztes Princip liegt in der Materialität der Kreatur; allein eben somit erscheint es in letzter Beziehung doch wieder als von Gott gesetzt, so fern ja die Welt von ihm gesetzt ist, und zwar bestimmt eben als materielle. Aber daran kann auch bei dem richtigen Schöpfungsbegriff ganz und gar kein Anstoß genommen werden. Denn einmal mußte Gott, wenn er überhaupt eine Welt schuf, sie unmittelbar als materielle schaffen, und fürs andre hat er ja diese materielle Welt unmittelbar mit der ausdrücklichen und schlechthin wirksamen Tendenz gesetzt, sie als materielle aufzuheben und zur geistigen, ebendamit aber zugleich schlechthin guten zu potenziren. Sofern also das Böse indirect von Gott gesetzt ist in der Schöpfung, ist es von ihm auch unmittelbar zugleich als ein durch ihn schlechthin aufzuhebendes gesetzt. In diesem Sinne ist das Böse allerdings in dem göttlichen Weltplane als ein unvermeidliches gesetzt, durch die göttliche Weltregierung aber als ein wirkliches. Aber eben auch nur in diesem Sinne, in welchem überhaupt allein ein göttliches das Böse setzen denkbar ist. Denn indem Gottes das Böse setzen als solches unmittelbar zugleich wesentlich ein ausdrückliches Es in sein Gegentheil aufheben ist, ist es in Wahrheit ein das Gute setzen. Das Böse ist als wirkliches in dem göttlichen Weltplane nur insofern gesetzt, als derselbe durchgängig auf die schlechthin wirksame Ueberwindung und Aufhebung desselben in das Gute unfehlbar berechnet ist. Diese absolute Ueberwindung des Bösen in der Kreatur kommt eben durch die göttliche Weltregierung zur vollständigen Verwirklichung. Sie hat aber wesentlich zwei Momente, Einmal gehört zu ihr, daß das Böse wirklich zum Ausbruch komme als solches. Nach dieser ersteren Seite hin hat der Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen seinen nothwendigen Ort, wiewohl er dieselbe freilich noch nicht vollständig erschöpft. Gott läßt nämlich

das Böse, ungeachtet er es an sich nicht will, vielmehr schlechthin perhorrescirt, während er in jedem einzelnen Falle seines Geschehens dieses hindern könnte vermöge seiner Allmacht. Nur scheint freilich eine solche Zulassung bei Gott nicht können gerechtfertigt zu werden, weil sie ja nur da untadlig sein kann, wo der Zulassende den Andern nicht genugsam in seiner Macht hat, um seine böse That hindern zu können*) (wiewohl dann auch wieder nur uneigentlich von einem Zulassen zu reden ist); allein dieser letztere Fall findet hier wirklich statt. Denn die einzelne böse That zwar kann Gott jedesmal unmittelbar hindern, aber das Dasein des Bösen selbst nicht, wenn anders es eine Schöpfung geben soll wie sie der göttlichen Idee entspricht. Das Böse liegt unvermeidlich in der Kreatur vermöge ihrer Entstehung; es ist als Moment in ihrem Werden nicht von ihr loszulösen, sofern sie primitiv als materielle gegen Gott gegensätzliches Sein ist. Wollte Gott den Ausbruch des wirklichen Bösen aus diesem der Kreatur vonhausaus anhängenden Keime des Bösen nicht zulassen: so könnte er dieß der Natur der Sache nach nur dadurch, daß er die Kreatur auf der Stufe der Unpersönlichkeit zurückhielte, also nur dadurch, daß er das Wirklichgute in ihr unmöglich machte. Was von Gott in Beziehung auf das von der Kreatur als persönlicher in ihrem Werden unzertrennliche Böse gefordert werden muß, ist nur, daß seine Wirksamkeit unbedingt, und mithin auch schlechthin stätig und mit schlechthin unfehlbarem Erfolg darauf gerichtet sei, es vollständig aus der persönlichen Kreatur herauszubringen und an ihr aufzuheben. Dieß ist aber auf der einen Seite wesentlich dadurch bedingt, daß es aus ihr heraustritt, sich in ihr entwickelt und in ihr wirksam wird. Und hierauf geht auch wirklich der göttliche Weltplan und die göttliche Weltregierung. Insofern ist nun aber auch Gottes das Böse zulassen kein bloßes Zulassen,

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 358. 405. Auch nach J. Müller, a. a. O., II, S. 137, ist das Zulassen „das Nichtverhindern einer von einer andern Ursache ausgehenden, Wirksamkeit, welche der Zulassende verhindern könnte".

sondern ein wirkliches Setzen desselben: wie es denn überhaupt eine bloße Zulassung bei Gott nicht geben kann, da sie nur auf ein Object gehn könnte, gegen das er sich indifferent verhielte, ein solches aber undenkbar ist. Dieses göttliche das Böse setzen ist aber wesentlich nur ein Herausſetzen, um es eben hierdurch aufzuheben. Eben indem er das in der Kreatur an sich latente Böse wirksam werden und an's Licht treten läßt, bringt er es in seine Gewalt. Er kann also das Böse zulassen, ohne daß er sich damit irgendwie gegen dasselbe indifferent verhielte, vielmehr grade im Interesse seiner unbedingten Opposition gegen dasselbe. Seine Zulassung des Bösen beruht nicht nur nicht auf irgend einer Beschränkung, sei es nun seiner Allwissenheit und Allweisheit und seiner Allmacht oder seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist vielmehr selbst eine Wirkung aller dieser Eigenschaften in ihrem Zusammenwirken. Zu diesem ersten Moment gehört aber nun wesentlich auch das zweite hinzu, unter dessen Voraussetzung allein jenes seine Bedeutung erhält, die positive Reaction Gottes gegen das in der Welt wirklich gewordene Böse, — eine solche Verflechtung der bösen Handlungen der persönlichen Geschöpfe in den Plan seiner Weltregierung, daß sie in ihrem Zusammenwirken mit dem Ganzen der geschichtlichen Bewegung seiner auf die Aufhebung des Bösen und die vollständige Verwirklichung des Guten gerichteten Absicht positiv dienen müssen *), — eine solche Leitung der Weltentwickelung, vermöge welcher er das Böse grade dadurch, daß er es wirksam werden und mit den von ihm geordneten kosmischen Potenzen in Wechselwirkung treten läßt, gegen sich selbst wendet und sich in sich selbst vernichten läßt. Die Potenzen, kraft welcher Gott in seiner weltregierenden

*) „Was Joseph seinen Brüdern sagt (Genesis 50, 20) „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen": das gilt von allen bösen Absichten und Handlungen; das Böse daran gehört dem Menschen, was Gott will und wirkt ist gut." Twesten, Vorles. ü. die Dogmatik, II, 1, S. 135. Vgl. auch J. Müller, a. a. O., II, S. 270.

Wirksamkeit diese das Böse aufhebende Reaction gegen dasselbe ausübt, sind auf der einen Seite das Schuldgefühl, die Scheu vor Gott, das böse Gewissen und das religiöse Unvermögen und auf der andern Seite das Uebel. Indem nämlich Gott dem persönlichen Geschöpf die böse Handlung zuläßt, reagirt er unmittelbar zugleich gegen das Böse in ihm vermöge der spezifischen Modification seiner Wirksamkeit in ihm, sofern diese in ihm das Gottesbewußtsein als Schuldgefühl und Scheu vor Gott und die Gottesthätigkeit als böses Gewissen (Trieb zur Reue) und religiöses Unvermögen vollzieht*) (§. 491.). Zugleich aber reagirt er auch von aussenher gegen das Böse, indem er als die nothwendige Folge desselben das Uebel im Weltplan ordnet und im factischen Weltverlauf vermöge seiner Weltregierung realisirt. In dem als nothwendige Folge mit ihm verketteten Uebel muß das Böse wider Willen gegen sich selbst reagiren. Eben weil dieß Ein für allemal von ihm so geordnet ist, kann Gott das Böse zulassen**). Das Uebel ist die göttliche Strafe des Bösen, und zwar die es aufhebende Strafe desselben; es ist die Reaction der allwissenden Heiligkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit Gottes gegen die sündige Entwickelung der Kreatur, die Reaction der göttlichen Weltregierung gegen das Böse. So ist es denn aber, das physische Uebel und das sociale, (denn das s. g. malum metaphysicum ist gar kein wirkliches Uebel,) in der That ein Gut, und indem es durch die göttliche Weltregierung gesetzt ist, durch sie nicht als Uebel gesetzt, sondern als Gut***). Weshalb denn auch der Begriff der göttlichen Zulassung auf das Uebel gar keine Anwendung leidet.

---

*) Vgl. Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 481 ff.

**) „Dem göttlichen Zulassen entspricht, insofern das Zugelassene nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebietendem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens als strafenden zurück zu fallen." J. Müller, a. a. O., II, S. 217.

***) Vgl. Schleiermacher, Der chr. Glaube (2. A.), I, S. 269. 272. 278.

Mit der göttlichen Weltregierung steht also weder das Vorhandensein des Uebels in der Welt noch das des Bösen im Widerspruch, und die Vollkommenheit der Welt, die wir allerdings fordern müssen*), nämlich die relative, wird weder durch das eine noch durch das andre gestört. Die absolute Vollkommenheit der Welt schließt freilich beide aus; aber diese kann keiner Sphäre der Schöpfung vor ihrer vollständigen Vollendung eignen. Bis zu diesem Punkt hin ist die Vollkommenheit jedes Schöpfungskreises nur als eine erst werdende zu denken, aber als eine vermöge der göttlichen Weltregierung in schlechthin stätiger Weise werdende. Daß das Böse und das Uebel wirkliche Unvollkommenheiten dieser irdischen Welt sind, dieß zu läugnen, ist ein unverständiges Verfahren der Theodicee; die wahre Ueberzeugungskraft dieser letzteren in der angegebenen Beziehung liegt vielmehr lediglich in der Einsicht, daß jene Unvollkommenheiten unsrer irdischen Schöpfung ihren nothwendigen Grund darin haben, daß sie, im Ganzen und im Einzelnen, noch unvollendet, näher daß sie noch keine (wirklich und rein) geistige Welt ist. Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel gradezu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren.**) Aber eben so wesentlich gehört auch das zum Werden der Vollkommenheit der Welt, daß in ihr das Böse, und mit ihm auch das Uebel, vermöge der göttlichen Weltregierung in stätigem Verschwinden begriffen, und ein mittelst seines eignen Gesetztwerdens sich selbst aufhebendes sei.

Anm. 2. Aus dem Obigen wird deutlich sein, wie wir den Begriff der göttlichen Zulassung beurtheilen, gegen den auch Twesten, a. a. O., II, 1, S. 131—133. 137, triftige Bedenken äußert, während J. Müller, II, S. 268—272, ihn zuversichtlich vertritt. Das Interesse, dem dieser Begriff seine Entstehung verdankt, vermag er auf keinen Fall zu stützen.

*) Vgl. Twesten, a. a. O, II, 1, S. 120 f.

**) Vgl. Twesten. a. a. O., II, 1, S. 128—130.

Denn mit dem Begriff der göttlichen Allmacht kommt er zwar keineswegs in Conflict*), desto bestimmter aber mit dem der göttlichen Heiligkeit, welcher jede Indifferenz in Beziehung auf Böses oder Gutes schlechthin ausschließt. Ein bloßes Zulassen (und dieß meint man doch grade,) gibt es also bei Gott nicht; was Gott zuläßt, das will er auch wirklich, wie denn auch die Schrift in den Fällen, wo wir an ein bloßes Zulassen Gottes zu denken pflegen, rundweg von seinem Wollen spricht, wie Mtth. 13, 39. Röm. 9, 17. c. 11, 8. 1. Cor. 11, 19 u. ö. Aber deshalb ist doch dieser Begriff keineswegs ein leerer und müßiger. Wenn es nämlich gleich kein göttliches Zulassen gibt, das nicht zugleich göttliches Wollen wäre, so ist doch das Zulassende Wollen Gottes eine eigenthümliche besondre Species des göttlichen Wollens. Die Zulassung bezeichnet nämlich eine solche wirkliche Willensbestimmung Gottes, die von ihm selbst an und für sich nicht ausgehen würde, die er aber, indem sie vom Geschöpf thatsächlich ausgeht, ausdrücklich adoptirt. Namentlich in der Lehre vom Gebet und der Erhörung desselben ist der Begriff eines solchen göttlichen Willens unentbehrlich.

---

*) In dieser Beziehung behaupten auch wir unbedenklich mit Nitzsch (Theoll. Stud. u. Krit., 1834, H. 7, S. 55,), daß die zulassende Macht Gottes nicht ein Minus der Macht constituirt, sondern ein Plus, und mit J. Müller (a. a. O., II, S. 271,), daß in der Annahme einer göttlichen Zulassung so wenig eine Abläugnung der göttlichen Allmacht liege, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein bloßes (dieß „bloßes" müssen wir in Anspruch nehmen,) Zulassen in Gott unmöglich sei, sein allmächtiger Wille verneint werde.

Zweites Hauptstück.

Die Entstehung der Sünde.

§. 496. Die sittliche Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechts *kann* von vornherein *nicht* die normale sein. Denn die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen (organischen) Reife (s. §. 191.) ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich *nicht* vorhanden. Weil ihnen nothwendig nicht nur die richtige, sondern überhaupt jede Erziehung abgeht, können sie sich nicht anders entwickeln als so, daß die in ihnen von vornherein übermächtige (s. oben §. 187.) materielle (sinnliche) Natur, beides in ihrer sinnlichen und in ihrer selbstsüchtigen Richtung, zur Autonomie gelangt, und ihre Persönlichkeit überwuchernd, sie *auch sofern sie bereits wirklich entwickelt* ist bestimmt. Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchem sie selbständig geworden ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehn. Denn die *volle* Macht wirklicher Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkt überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist.

Anm. Bei der Frage, ob die Menschheit ihre sittliche Entwickelung in normaler Weise beginnen konnte, hängt die Antwort letztlich davon ab, ob wir annehmen dürfen, daß

die ersten Menschen unmittelbar *als erwachsen* erschaffen wurden. In diesem Falle dächten wir zugleich die wirkliche (die actuelle) Macht der Selbstbestimmung, das wirkliche liberum arbitrium als ihnen unmittelbar anerschaffen, und kraft dieses steht ihnen dann allerdings sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit offen, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen, ja es ist dann vielmehr verständigerweise gar nicht abzusehn, wie es für sie *psychologisch* möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen. Allein der hier vorausgesetzte Fall, die Annahme, daß in den Protoplasten *das* schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist, ist durchaus unstatthaft. Die wirkliche (actuelle) Macht der Selbstbestimmung (das wirkliche liberum arbitrium) kann ihrem Begriff zufolge nicht *anerschaffen* oder *angeboren*, sondern nur durch die eigne Entwickelung des (persönlichen) Geschöpfs *erworben* werden *). Man gehe nur nicht so leicht hin über jene Annahme. Man möchte sich dieselbe allenfalls gefallen lassen dürfen, wenn unter der — wie sich von selbst versteht, normalen — natürlichen Reife, in welcher die ersten Menschen unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein sollen, lediglich die *somatische* zu denken wäre, und nicht ebenso bestimmt auch die *psychische*. Mit jener für sich allein ist indeß gar nichts ausgerichtet. Denn wollen wir uns die Protoplasten als schon vonhause aus somatisch, nicht aber zugleich auch psychisch erwachsen vorstellen, so müssen wir in ihnen die Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit nur um desto erces-

*) Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit, das sittlich Gute ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein *vermitteltes*, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur als *Resultat einer freien Entwickelung* werden kann." J. Müller, a. a. O., I, S. 459 (2. A.) Wie soll nun der erste Anfänger des Geschlechts, der von Anfang an noch nicht „sittlich gut" *sein* kann, nichts desto weniger von Anfang an sittlich gut *handeln*?

siver gesteigert denken. Die psychische menschliche Reife aber oder das psychische Erwachsensein des Menschen, d. h. die natürliche Reife desselben in Ansehung seiner Persönlichkeit, das wirkliche Gesetztsein der persönlichen Bestimmtheit an seiner Seele, das actuelle Dasein seiner Persönlichkeit, kann schlechterdings Keinem anerschaffen (oder angeboren) werden. (§. 81.) Psychisch erwachsen und reifen kann der Mensch schlechterdings nur vermöge seiner eignen Entwickelung. Der Erwachsene ist der Mensch überhaupt nur als der Entwickelte, und die Persönlichkeit insbesondre ist die erwachsene nur als die aus sich entwikkelte. Das wirkliche (actuelle) Ich (nicht die bloße Anlage zum Ich), welches eben die Macht der Selbstbestimmung ist, kann nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen. Auch in Gott ist es nicht anders. Müssen wir nun aber so die ersten Menschen als wenigstens nach ihrer psychischen Seite hin, d. h. in Ansehung ihrer Persönlichkeit als natürlich unreif, also als unmündig in's Leben tretend denken: so war für sie die Möglichkeit, sich in normaler Weise zur psychischen Reife zu entwickeln, und bis zu ihr hin vor jedem Sich in ihrer Persönlichkeit durch die materielle Natur bestimmen lassen bewahrt zu bleiben, dadurch bedingt, daß sie sich in natürlicher Dependenz von einer schon natürlich reifen, und zwar in normaler Weise natürlich reifen, sie erziehenden menschlichen Persönlichkeit entwickeln konnten. Diese Bedingung war ihnen aber der Voraussetzung zufolge schlechterdings versagt. So sieht man sich denn zu der Behauptung hingedrängt, daß die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe *). Und diese Behauptung muß

*) Es ist wesentlich nichts andres als eben diese Behauptung, wenn Braniß (Gesch. d. Philos., I, S. 299. vgl. S. 341 f.) als das „Urfactum", an welchem alle Geschichte ihren Impuls und Ausgangspunkt habe", angibt, „daß der Mensch seiner Idee nicht entspricht." Namentlich sind über die Unvermeidlichkeit des Bösen auch die Bemerkungen von Vatke, (Die menschl. Freiheit, S. 263—303,) zu vergleichen, die sich von einem andern Standpunkt aus mit dem hier Gesagten vielfach berühren. Insbesondre erinnern wir an den Satz S. 259, „daß die erste Sünde erst

dem frommen Bewußtsein zunächst in hohem Grade anstößig erscheinen. Allein dieses braucht sich nur ruhig zu besinnen theils über den wirklichen Inhalt jener Behauptung, theils über seine eigene unmittelbaren Aussagen, und der Anstoß verschwindet. Was das Erstere angeht so ist es zuvörderst ein bloßer Schein, wenn durch die fragliche Thesis einerseits die Begriffe des Guten und des Bösen um ihre Reinheit, Tiefe und Wahrheit gebracht, und andrerseits der Begriff Gottes, sei es nun auf der Seite seiner Heiligkeit oder auf der seiner Weisheit und Macht, erscheinen. Es ist eine Täuschung, wenn man nimmt, das Böse trete von diesem Gesichtspunkt aus in ein günstiges Licht. Vielmehr bleibt es deshalb nicht weniger böse, weil es in seinem ersten Anfange, als unvermeidlich, subjectiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet ist. Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objective Qualität desselben, nicht die subjective Beziehung des Menschen zu ihm. Daß er an einem so schlechthin unwürdigen und in sich selbst verkehrten Sein Antheil hat, daß er sich in einer so schlechthin widernatürlichen und widergöttlichen Lebensrichtung factisch begriffen findet, das ist es, wovor den ein solches Grauen erfaßt, der zum Bewußtsein um das Böse in sich gekommen ist. Mag er immerhin einsehen, daß die Verwickelung in dasselbe, wenigstens irgend ein Maaß dieser Verstrickung, für ihn unvermeidlich war, deshalb detestirt er das Böse überhaupt und das Böse in ihm selbst insbesondre nicht im geringsten weniger unbedingt. Die innere Qualität dieses Bösen ändert sich ja dadurch nicht im allergeringsten, daß es in dem Subject zunächst auf unvermeidliche Weise entstanden ist. Den durch das Böse vergifteten schaudert es deshalb nicht weniger bei dem Gedanken an dieses Gift, weil ihn kein Vorwurf trifft wegen des Genusses desselben. Der einzige rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deshalb verdammt und verabscheut, weil es böse ist, d. h. weil es

---

hinterher als Sünde erkannt werden könne, also keine eigentliche Sünde sei, daß mithin das Werden der Sünde überhaupt allmälig und dialektisch aufzufassen sei." Unsre jetzige Erfahrung steht gewiß dieser Behauptung zur Seite.

im Gegensatz mit Gott und unserm eignen Wesen steht, und nur deshalb, nicht aber deshalb, weil es ein von unsrer Seite verschuldetes ist *). Wer das Böse an sich leiden könnte, sofern es nur nicht von ihm selbst verschuldet wäre und ihm Schuld zuzöge, der erkennte es noch schlecht, und wüßte noch nichts von wirklichem Haß gegen dasselbe. Mit diesem das Böse verabscheuen ist aber auf demjenigen Standpunkte, um den es sich hier handelt, nothwendig immer auch ein Sich selbst wegen seines Bösen verurtheilen auf Seiten des mit dem Bösen behafteten Subjects verbunden. Denn mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen ist für den Menschen immer zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ankämpfens gegen dasselbe eingetreten (s. unten §. 499. 501.), und also auch eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft; und der verabscheut das Böse wahrlich nicht, der von seiner unbedingten Selbstverurtheilung wegen seiner Sünde, d. h. wegen seiner Unterlassung des Widerstands und Gegenkampfs gegen die Sünde in dem Maaß, in dem er ihm jedesmal möglich ist, um deßwillen das Geringste nachläßt, weil er auf unvermeidliche Weise in ein Verhältniß zum Bösen gerathen ist, in welchem dieses nothwendig die Ueberhand über ihn behauptet. Die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wo immer es sich finde, ist also auch uns eine schlechthin „unverbrüchliche." Nur ist hierbei freilich dieß Eine immer die Bedingung, daß die Causalität des Bösen von Gott fern gehalten bleibe, und, was damit aufs engste zusammenhängt, daß durch Gott dafür gesorgt sei, daß diese Gewalt des Bösen, in welche der Mensch durch eine Nothwendigkeit gerathen ist, auch wieder für Jeden, der sie als eine ihm fremde erkennt und nach Erlösung aus ihr verlangt, schlechthin gebrochen werde. Und daß dem so ist, soll bald zur Sprache kommen. Man hört häufig (und der Ansicht, welcher diese Einrede entgegen zu treten pflegt, gegenüber ist sie auch wohl begründet,), wenn das Böse ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der Entwickelung der Menschheit sei, so sei es ein Nur negatives. Dieser Schluß ist jedoch ein voreiliger. Er gilt nur in dem

*) Vgl. die Bemerkungen Reinhard's, Moral, I, S. 370—372.

Fall, wenn die Sünde, in welche die Menschheit unvermeidlich sich verstrickt, auch eben so unvermeidlich wieder sich in ihr auflöst, wenn sie, wie sie durch einen Naturproceß nothwendig kommt, ebenso auch wieder nothwendig vergeht durch einen Naturproceß, wenn sie also ein bloßes Durchgangsmoment ist, eine mit innerer Nothwendigkeit über sich selbst wieder hinausgehende und sich selbst wieder aufhebende Stufe der sittlichen Entwickelung. Allein dieß ist sie eben unsern Begriffsbestimmungen zufolge nicht. Ihnen gemäß kann das menschliche Individuum und das persönliche Geschöpf überhaupt in seiner sittlichen Entwickelung bei seinem unvermeidlichen Hindurchgange durch die Sünde für immer in derselben hangen bleiben. Darauf, daß sie uns diese unendlich ernste Wahrheit lebendig veranschaulicht, beruht für uns die hohe practische Bedeutung der Lehre von den bösen Engeln (vgl. unten §. 519.). Das Böse ist uns also als Böses etwas Wirkliches; wir kennen ein Böses, das nie ein Gutes wird; nur freilich ein schlechthin endloses Sein dieses Bösen kennen wir nicht. Auch gefährdet unser Satz in keiner Weise die Selbständigkeit des Guten, so daß dieses nicht sein könnte ohne das Böse als seinen Schatten. Nämlich nicht etwa an sich ist das Böse die Bedingung des Seins des Guten, sondern es ist nur die Bedingung der Realisirung des Guten in der Kreatur die Ueberwindung des ihrem Begriff zufolge primitiv in ihr liegenden Gegensatzes gegen Gott, d. h. des primitiv in ihr liegenden Princips des Bösen. Oder näher: es liegt in dem Begriff der Schöpfung selbst, daß die persönliche Kreatur aus der Materie, und zwar genauer aus der materiellen Natur zunächst nicht anders herausgearbeitet werden kann denn als unmittelbar noch durch die Materie obruirte und verunreinigte, und somit auch in ihrer Persönlichkeit alterirte, kurz als sündige. Dieß ist der naturnothwendige Anfang der Schöpfung des Menschen; aber auch nur erst der bloße Anfang derselben. Die Schöpfung des Menschen ist auf diesem Punkte beiweitem noch nicht abgeschlossen. Sie zerfällt in zwei große Stadien, von denen das zweite, in welchem sie sich vollendet, erst mit dem zweiten Adam anhebt. (1 Cor.

15, 45 ff.) Erst in diesem erreicht die schöpferische Wirksamkeit Gottes die wirkliche Realisirung des Begriffs des Menschen; alles was vor ihm liegt, ist bloße Approximation an dem wahren Menschen; aber eine nothwendige Stufe, über welche die schöpferische Wirksamkeit Gottes hinwegschreiten muß, wenn sie in dem zweiten Adam die Verwirklichung des wahren Menschen erreichen will, und kraft seiner Verwirklichung die Verwirklichung der wahren Menschheit. Es kommt hier alles auf das richtige Verständniß des Schöpfungsbegriffs an. Will Gott Schöpfer sein, so muß er auf ein rein absolutes Wirken verzichten. Als Schöpfer kann er keine von ihm bezweckte Stufe und Bildung der Kreatur improvisiren. Die Schöpfung ist Schöpfung nur wiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannichfach abgestuften kreatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht. Non datur saltus in natura rerum. Der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen, (wie wir ihn in dem zweiten Adam oder Erlöser anschauen,) ist ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt. Soll kein Sprung stattfinden, so geht der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen, kurz über den bloß natürlichen Menschen, den ἄνθρωπος χοϊκὸς und ψυχικὸς, hinweg. Aber der Schöpfer bleibt freilich nicht schon bei diesem letzteren stehn. Jene Stufe ist in dem Begriff der Schöpfung ausdrücklich mitgesetzt; nur freilich wesentlich zugleich als eine durch den weiteren Fortgang des Schöpfungsprocesses zu überschreitende und wieder aufzuhebende. Wenn es nun aber so im Begriffe der Schöpfung selbst liegt, Entwickelung der (primitiv von Gott gesetzten) Materie zu sein, so kann nicht der leiseste Schatten deshalb auf den Schöpfer zurückfallen, daß er den Menschen zuerst als bloß natürlichen (1 Cor. 15, 47) und auf dieser seiner ersten, aber schlechthin zu überwindenden Entwickelungsstufe nothwendig sündigen geschaffen hat. Diese Stufe der

Kreatur durfte eben nicht übersprungen werden, so wenig als irgend eine andre vor ihr, wenn die irdische Schöpfung wirklich, wie ihr Begriff es fordert, Entwickelung der Kreatur aus sich selbst kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes bleiben sollte. Die Schwierigkeit in Ansehung dieses Punkts liegt für uns lediglich darin, daß wir gewohnt sind, die Schöpfung des Menschen als eine längst vollendete und abgeschlossene zu betrachten, während in Wahrheit Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werk seiner irdischen Schöpfung begriffen ist. Daß der Mensch nicht durch einen einzigen Angriff fertig aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, daran kann niemand verständigerweise Anstoß nehmen. Auch die Schöpfung unsrer gegenwärtigen äußeren materiellen Natur und jedes einzelnen ihrer Reiche ist bekanntlich durch wieder zerschlagene Mißbildungen hindurch gegangen: warum sollte doch, dasselbe auch von der Schöpfung des Menschen anzunehmen, Gottes unwürdig sein? Die Nothwendigkeit des Durchgangs des persönlichen Geschöpfs überhaupt und des Menschen insbesondre durch die Sünde ist also nicht eine ethische, sondern eine physische oder richtiger metaphysische, und ebensowenig als das s. g. malum metaphysicum ein wirkliches Uebel ist, ist auch die scheinbare Unvollkommenheit der Welt, welche in der Nothwendigkeit jenes Durchgangs liegt, eine wirkliche Unvollkommenheit. Vielmehr ist sie, sofern derselbe ein in den Begriff des Werdens der Welt selbst wesentlich gesetzter und durch ihn selbst ausdrücklich geforderter ist, in der That grade eine positive Vollkommenheit. In dem zweiten Stadium der Schöpfung des Menschen freilich, in welchem durch den zweiten geistigen Adam das von sich selbst bloß natürliche Geschlecht des ersten bloß natürlichen Adams aus dem Geist wiedergeboren, und so zu einer wahren Menschheit durch Erneuerung umgebildet wird, also innerhalb des Reichs der Erlösung, stellt es sich ganz anders mit jener Nothwendigkeit zu sündigen, schlechterdings weggefallen ist sie nämlich allerdings auch hier noch nicht, wohl aber stätig im Verschwinden begriffen, für das Ganze des Geschlechts und für den Einzelnen. Wer dem Reiche des zweiten Adams oder des Erlösers geschichtlich angehört, für den hat genau in demselben

Maaße, in welchem er ihm auch individuell-persönlich angehört, die Nothwendigkeit zu sündigen aufgehört. Verhält es sich nun so unbedenklich mit dem Inhalt der hier in Rede stehenden Behauptung, so wird sich auch das christlich-fromme Bewußtsein um so leichter eingestehn, daß es in der That selbst eben dasselbe sogar fordert, was in ihr ausgesprochen ist. Denn der Christ kann sich ja doch nicht verhehlen, daß die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und der Erkenntniß Gottes und namentlich seiner Liebe und Gnade und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist. Augustin's felix peccatum Adami! ist aus der innersten Tiefe des christlich frommen Bewußtseins herausgesprochen. Die Sache in concreto besehen findet aber zwischen unserm Satze und der evangelischen Kirchenlehre in der That ein weit geringerer Unterschied statt als man vorauszusetzen pflegt. Die Supralapsarier unter den Reformirten (denen man doch gewiß nicht den Vorwurf einer zu laxen Fassung des Begriffs der Sünde wird machen wollen,) sind sogar durchaus einverstanden mit unsrer Thesis, nur daß sie die Nothwendigkeit der menschlichen Sünde unmittelbar in dem Willen (der ihnen ebendamit zur bloßen Willkür wird,) Gottes selbst begründet sehen, nicht, wie wir, in dem Begriffe des Werdens der Kreatur eben in ihrem Unterschiede von Gott. Aber auch die antiprädestinatianische lutherische Kirchenlehre behauptet die unbedingte Nothwendigkeit des Sündigens, abgesehen von der Erlösung, für alle natürlichen Nachkommen der ersten Eltern ohne Ausnahme, und auch für diese letzteren selbst vom Moment des Sündenfalls an, so daß sich also auch für sie die wirkliche Vermeidlichkeit der Sünde innerhalb des Gesammtumfangs des menschlichen Geschlechts, immer abgesehn von der Erlösung, auf ein so gut wie verschwindendes Minimum reduzirt. Was hat sie also Reelles voraus vor unsrer Betrachtungsweise? Man wird antworten: das Große, daß sie die Causalität der menschlichen Sünde von Gott schlechthin fern hält. Aber das thun auch wir. Was sie wirklich voraus hat, ist vielmehr der sehr ernstliche Uebelstand, daß ihr das

Werk der irdischen Schöpfung als sofort von dem ersten Anfangspunkt seiner Entwickelung an durch das menschliche Geschöpf verpfuscht und von Grund aus verdorben erscheinen muß, wobei sich immer wieder das unabweisliche Mißtrauen aufdrängt, ob nicht schon bei der Anlage desselben von Gott selbst etwas versehn worden sein möge. Den Vorwurf entweder einer leichtsinnigen Ansicht vom Bösen oder einer trübsinnigen mönchisch ascetischen Lebensansicht als Consequenz unsrer Ableitung des Bösen, etwa in der Art, wie beide bei J. Müller, a. a. O., I, S. 370—376 (2. A.) ausgeführt werden, könnte gegen uns nur erheben wer in den Zusammenhang unsrer Gedanken ganz und gar nicht eingedrungen wäre. Es ist etwas Großes und Nothwendiges um die volle und tiefe Anerkennung unsrer Schuld; aber man kann doch auch hierbei, und zwar aus dem edelsten Interesse, auf Uebertreibungen, freilich nicht in dem lebendigen Schmerz über die Sache, wohl aber in den Vorstellungen von ihr gerathen, die nicht ohne Gefahr sind. Unsre Schuld ist wahrlich schon an sich selbst furchtbar genug, um dessen nicht zu bedürfen, daß man sie übertreibe. Die Ueberspannung derselben ist ohnehin leicht thatsächlich nur eine Idealisirung, und somit in Wahrheit eine Verkleinerung derselben. Auch wird man unsre Ableitung der Sünde nicht beschuldigen können, daß sie „von vornherein den niedrigsten Begriff des Menschen zum Grunde lege" (Müller, a. a. O., II, S. 379.). Hoch genug fassen wir den Begriff des Menschen gewiß; aber was er sei, lesen wir nicht im ersten Adam, sondern im zweiten. Wenn J. Müller (II, S. 423) sagt: „Das Christenthum ist nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommenen zu einer höheren Stufe des Daseins, sondern die Versöhnung des tiefsten Zwiespalts:" so stimmen auch wir aus vollem Herzen ein. Die „unvollkommene Stufe" involvirt eben in der That „den tiefsten Zwiespalt" des Menschen beides mit seiner eignen Idee und mit Gott. Von manchen Seiten her wird unsre Vorstellungsweise als dualistisch verrufen werden. Man wird in ihr die Erfüllung der Prophezeihung J. Müller's (I, S. 504 f. d. 2. A.) erblicken, daß in unsrer Zeit leicht „bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrach-

tung auf ähnliche Weise" um sich greifen dürfe, „wie vor einigen Jahrzehnten der pantheistische Taumel." Was indeß Müller selbst betrifft, so kann uns seine Aeußerung in der Anmerkung auf S. 509 dafür bürgen, daß er uns keinen Dualismus Schuld geben wird. Wenn freilich der Satz Dualismus ist: daß die (schlechthin durch Gott gesetzte) Materie als solche an sich der Gegensatz Gottes und ihr Princip das an sich gegen Gott gegensätzliche ist, — dann trifft uns jene Anklage. Denn aus diesem Dualismus machen wir kein Hehl. Bei dem gegenwärtigen Stande der Frage nach der Entstehung des Bösen innerhalb der Theologie, besonders wie er sich durch das müller'sche Werk über die Sünde gestellt hat, sollte es erwünscht erscheinen, wenn sich eine Ableitung der Sünde darbietet, die, indem sie die Unvermeidlichkeit derselben behauptet, doch zugleich den ungeschmälerten Begriff der Sünde festhält, und die ungetrübte Reinheit der Gottesidee sichert. Denn die Vorstellung der Kirchenlehre vom Sündenfall der ersten Eltern vermögen auch unsre conservativsten Theologen nicht mehr festzuhalten. J. Müller gesteht nicht nur unumwunden ein, daß sich selbst bei streng buchstäblicher Erklärung der Erzählung 1. Mos. 3 aus ihr der Ursprung der menschlichen Sündhaftigkeit nicht deduciren lasse (a. a. O., II, S. 469—474,), sondern erklärt auch die kirchlich dogmatische Lehre von der Erbsünde überhaupt für unhaltbar, und zwar in allen den verschiedenen Modificationen, die man ihr gegeben hat (a. a. O., II, S. 409—463). Wie will man auch diese Einsicht umgehen? Es ist zu einleuchtend, daß unter den Voraussetzungen, von welchem die Kirchenlehre dabei ausgeht, der Sündenfall der ersten Eltern schlechthin undenkbar ist. Die Vorstellung, welche sie von der religiös-sittlichen Vollkommenheit der Protoplasten in ihrem ursprünglichen Zustande entwirft, schließt jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalls aus, zumal eines solchen, wie er 1. Mos. 3 dargestellt wird *). Die Annahme einer satanischen Versuchung hilft dabei gar nicht über die Schwierigkeit hinweg; denn sie setzt immer eine schon vor-

*) S. auch J. Müller, a. a. O., II, S. 482—485.

handene reale Versuchlichkeit aufseiten der ersten Menschen voraus, welche wiederum irgend etwas von ursprünglicher Prädisposition derselben für die Sünde oder irgend etwas von sündigem Hange in ihnen involvirt. Ueberhaupt wie man sich auch wenden möge, um den Sündenfall denkbar zu machen, immer muß man, um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem reinen Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich. Will man die vorausgesetzte ursprüngliche Reinheit der ersten Eltern retten, so kann man dieß nur dadurch versuchen, daß man die Probe, auf die sie gestellt wurden, so versteht, daß sie ihr auch aus bloßem unverschuldetem Irrthum unterliegen konnten; dann aber setzt man sich mit dem reinen Gottesbegriff in Widerspruch, und Gott selbst erscheint dann als die Ursache ihres Falls, wogegen sich abermals unser frommes Bewußtsein unbedingt sträubt. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Klippen wird man unaufhörlich und rettungslos hin und hergeworfen. Wenn nun J. Müller die kirchlichen Lehren vom Sündenfall und der Erbsünde und die Erklärung der menschlichen Sündhaftigkeit an ihnen aufgibt, welchen neuen Weg schlägt er ein? Er erklärt*) für die „ursprüngliche unbedingte Selbstentscheidung" des Menschen „innerhalb unsers Zeitlebens" schlechterdings keine Stelle zu finden. Ein solcher „reiner Anfang durch Selbstbestimmung" ist nach ihm „innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen" unmöglich. Und wer müßte ihm darin nicht beifallen? „Soll der sittliche Zustand," so schreibt er, II, S. 96 — „in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsre Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr Feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein

*) S. in dieser Beziehung folgende Stellen: II, S. 95—99. (vgl. S. 99 ff. 140 ff.) 195—213. 486—507.

reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist." (Sehr wahr! Aber das Unmögliche sollen wir eben auch nicht fordern!) „In dieser Religion ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht." So betrachtet er denn nun unsre Sündhaftigkeit als „jenseits unsers zeitlich individuellen Daseins begründet" (II, S. 487), in einer „außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit" „in der unzeitlichen Region des Intelligiblen," „von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist" II, S. 488). Er denkt die persönlichen Geschöpfe „im geistigen Urstande" jedes „als ein einsames Atom, welches sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht" (II, S. 503). In diesem „außerzeitlichen Urstande aller persönlichen Wesen" haben sich ihm zufolge „die geistigen Monaden" (II, S. 503) durch eine „intelligible Selbstentscheidung," durch eine „Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit," die als ein völlig „zeitloses Thun" zu denken ist, ihr Loos bestimmt. Durch eine solche „intelligible Urentscheidung" (II, S. 499) hat „jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich versunkenen Selbstheit" (II, S. 488). Durch diese „jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung" ist „die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb desselben bedingt." (II, S. 99 f.). Dieß ist die neue Lösung des alten Knotens; aber wir können sie nur für eine Zerhauung desselben halten. Was wird uns doch hier zu denken zugemuthet? und welche irgend deutliche Begriffe des Geistes und der Persönlichkeit mögen doch diesen Sätzen zum Grunde liegen? Es mag Beschränktheit auf unsrer Seite sein, aber auch gar manche Andre, die nicht wollen für beschränkt gehalten sein, werden dasselbe sagen, — genug, uns geht jedes Denken aus bei dieser intelligiblen und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande. Das Denken, nicht etwa bloß das Vorstellen. Denn ein geschöpfliches und somit endliches Sein in einer außerzeitlichen Existenzweise und

als in einer zeitlosen Selbstbestimmung begriffen denken sollen, ist eine sich selbst widersprechende Forderung, weil nun einmal die Zeitlichkeit eine wesentliche Bestimmtheit alles Endlichen ist. Sind anders diese Monaden geschaffen, so sind sie in der Zeit und in die Zeit hinein geschaffen *). Wir glauben nicht, daß Müller sich selbst auf die Länge befriedigt finden kann durch seine Lehre. Denn er verlangt schlechterdings eine reine, unbedingte „persönliche Selbstentscheidung," eine Urentscheidung, die „unsre eigne That" ist, als Quelle unsrer Sündhaftigkeit, weil diese nur dann Schuld mit sich führen könne (II, S. 487); und doch versetzt er diese Urentscheidung in einen Zustand unsres Seins, der ein völlig undenkbarer und in dem eine Selbstentscheidung völlig undenkbar ist. Selbst wenn beides eben so denkbar wäre als es undenkbar ist, könnten wir in der müller'schen Annahme immer noch keine Lösung der eigentlichen Schwierigkeit finden. Denn auch bei ihr kehrt sofort die alte Frage, in der der eigentliche Knoten liegt, unverändert von Neuem wieder, wie es doch psychologisch möglich war, daß das rein gute Geschöpf sich selbstsüchtig von seinem Schöpfer abwendete. Kann dieß schon von einem materiell-persönlichen Geschöpf wie der irdische Mensch nicht begriffen werden: so ist die Schwierigkeit augenscheinlich bei einer rein geistigen und überdieß leiblosen Monade nur noch weit größer, die ohnehin als schlechthin leibloſe überhaupt eines Sich auf sich selbst beziehens, geschweige denn einer wirklichen Action gänzlich unfähig ist. Wir sind uns bewußt, das müller'sche Werk nach seinem ganzen und seltenen Werth mit einer mehr als bloß persönlichen Sympathie zu würdigen; aber bei den Parthieen desselben, von welchen hier die Rede ist, können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß in ihnen der Geist eines kerngesunden, gleich sehr energischen und nüchternen

*) Wir hätten gewünscht, daß Müller sich auch darüber ausgesprochen hätte, wie er sich den Urstand der Monaden in Ansehung ihres Verhältnisses zum Raum vorstellt. In Ansehung des im Text besprochenen Punkts sind auch die Bemerkungen von Weisse in seiner Beurtheilung des müller'schen Werks, Jen. A. L. Z., 1845, Nr. 106, S. 424, zu vergleichen.

reflectirenden Denkens, der die müller'schen Arbeiten im Allgemeinen auf so glänzende Weise auszeichnet, ausgeht, und in eine Art von Speculation umschlägt, die wir die mythologisirende nennen können. Die wirkliche Speculation kann nicht so aus der Mitte heraus ein einzelnes Problem bearbeiten, sie läßt sich nicht bloß aushülfsweise herbeiziehn von ihrer älteren Schwester, der Reflexion, um die leeren Stellen, für welche diese keine Gedankenbestimmungen aufzufinden vermag, zu supplíren, und noch dazu in der jener beliebigen Weise. Man muß die Speculation schlechterdings das Ganze machen lassen, sonst versagt sie ihren Dienst überhaupt. Und woher nun das Nachlassen einer so gediegenen Kraft? Die Schuld liegt nicht an ihr, sondern lediglich an der Unerreichbarkeit dieses Ziels, welches sie sich vorgesteckt hat. Der Vorwurf trifft nicht den Verfasser, sondern die Sache, welche er zu der seinigen gemacht hat. Er hat eben durch die That den Beweis geführt, daß es für das besonnene, nüchterne Denken unmöglich ist, der Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Sünde auszuweichen. Und grade in dieser Beziehung besonders ist in unsern Augen das müller'sche Buch eine höchst bedeutungsvolle wissenschaftliche Thatsache. Wir unsrerseits glauben dagegen gezeigt zu haben, daß die Unvermeidlichkeit des Bösen sich in einem solchen Sinne behaupten läßt, daß dabei die Interessen der Frömmigkeit, und namentlich der christlichen, die auch uns heiliger und theurer sind als alle Interessen der Wissenschaft (wenn überhaupt ein wirklicher Widerspruch zwischen beiderlei Interessen denkbar wäre,), schlechthin ungefährdet bleiben.

§. 497. Allerdings bricht in den ersten Menschen die Sünde, und zwar in ihren beiden Formen, der sinnlichen und selbstsüchtigen, unmittelbar nur erst auf ihrer ersten Potenz oder als bloß natürliche Sünde hervor; allein sie kann in ihnen bei dieser nicht stehn bleiben, sondern muß sich naturnothwendig sofort auch zu ihrer zweiten, eigentlich sittlichen Potenz oder zur geistigen Sünde steigern. Denn wenn sich an dem ersten Menschen, nachdem er in der bloß natürlichen Sünde an ihrer die persönliche Bestimmtheit in ihm alterirenden Wirkung die Sünde als Sünde kennen gelernt hat, eben

hiermit nothwendig die Frage stellt, ob er sich für oder wider sie (die Sünde) entscheiden, ob er sie affirmiren oder negiren wolle: so mag er immerhin zu letzterem geneigt sein, — ja es läßt sich dieß gar nicht anders erwarten; aber eine solche Entscheidung wirklich zu vollziehen, das vermag er in der That nicht, nämlich eben derselben Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit in ihm wegen, die ihn zuerst in die bloß natürliche Sünde hineinzog, und die eben durch diese erste Sünde naturnothwendig nur noch höher gestiegen ist. Es fehlt ihm vonhausaus an der ungetrübten Klarheit des Selbstbewußtseins und des Verstandes und an der vollen Energie der Selbstthätigkeit und des Willens, ohne welchen eine unbedingte Negation der Sünde unmöglich ist. Immerhin möchte er leicht entschieden sein, und zwar gegen das materielle Princip, beides als sinnliches und als selbstsüchtiges, wenn er nur überhaupt im stande wäre, wahrhaft und im vollen Sinne des Worts sich selbst zu bestimmen und zu wollen, mit der vollen Energie eines thatkräftigen Willens. Aber hieran fehlt es ihm ja eben, weil seine Persönlichkeit die volle Macht der Selbstbestimmung noch nicht erreicht hat, und überdieß durch die erste Sünde alterirt ist. Wie sehr er daher auch wünschen mag, sich gegen das materielle Princip und für das persönliche zu entscheiden, es unbedingt und also wirklich zu thun vermag er nicht. Seine in sich selbst unklare und unkräftige und mithin schwankende Selbstbestimmung wendet sich, ohne daß er es hindern kann, theilweise dem materiellen Princip zu, und er eignet dasselbe, indem er seine ihn bestimmende Wirksamkeit ausdrücklich setzt, seiner Persönlichkeit selbst an. Und so steigert sich denn in ihm mit für ihn unabwendlicher Nothwendigkeit die Sünde auch zu ihrer zweiten Potenz, zur eigentlich sittlichen oder geistigen Sünde. Doch kann es aus eben demselben Grunde auch nicht zu einer absoluten Sünde und zu totaler Sündigkeit in ihm kommen. Denn glücklicherweise macht dieselbe Ohnmacht seiner Selbstbestimmung, die es ihm psychologisch unmöglich macht, sich unbedingt wider das materielle Princip zu bestimmen, ihm ebenso auch die unbedingte Selbstbestimmung für dasselbe unmöglich. Dieselbe Ohnmacht, die ihn in's Verderben hinabstürzt, bewahrt ihn zu-

gleich vor dem völligen Untergange, und hält für ihn wenigstens die Möglichkeit seiner Errettung durch eine erlösende göttliche Macht offen.

§. 498. Wenn so der erste Mensch infolge der vonvornherein in ihm vorhandenen Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit schon mit einem Hange zur Sünde — beides der sinnlichen und der selbstsüchtigen, in's Leben eintritt, und seine sittliche Entwickelung deshalb nicht anders anheben kann als in abnormer Weise, mit der Verwickelung in die Sünde: so kann nun diese, eben des sündigen Hanges wegen, auch in ihrem weiteren Fortgange nicht anders verlaufen als wieder in abnormer Weise. Ein späterer Eintritt des ersten Menschen in die normale Bahn aus eigner Machtvollkommenheit ist Ein für allemal unmöglich, und um so weniger denkbar, da nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit jener Hang durch seine Bethätigung sich verstärkt.

§. 499. Da jedoch in dem ersten Menschen der sündige Hang kein absoluter und seine Sündigkeit keine totale ist (§. 497.), und diesen mithin allemal noch irgend ein Maaß von Macht der Selbstbestimmung oder von Macht des persönlichen oder des guten Princips zur Seite geht: so findet in ihm fortwährend in irgend einem Maaß die Möglichkeit des Widerstands gegen den Hang zur Sünde und der Verneinung dieser letzteren statt, und jedes Minus dieses Widerstands und dieser Verneinung unter dem jedesmal an sich möglichen bestimmten Maaß derselben kommt als seine eigne Verschuldung auf seine Rechnung.

Drittes Hauptstück.

Das natürliche Sündenverderben.

§. 500. Nach einem solchen Anfang der sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts in seinen ersten Individuen können auch die nachfolgenden Generationen keine sündlose, normale sittliche Entwicklung durchlaufen. Sie bringen vielmehr naturnothwendig einen noch verstärkten Hang zur Sünde schon mit ins Dasein. Denn da die menschliche Gattung mittelst der Geschlechtsgemeinschaft nach und nach die ihren Begriff erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen aus sich herausſetzt (§. 124.): so empfangen die nachgebornen menschlichen Individuen ihr Sein mittelst der geschichtlichen Zeugung. In diesem Zeugungsproceß steht aber vermöge der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs die Persönlichkeit entschieden in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, sie ist also in ihm entschieden unter der Potenz des materiellen (sinnlichen) Princips (der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) wirksam, und es findet so in ihm entschieden eine autonomische Wirksamkeit der materiellen Natur des Menschen statt. Das Erzeugniß dieses Processes trägt daher naturnothwendig schon primitiv die Prädisposition zur Ohnmacht der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der mit ihr unmittelbar geeinigten materiellen Natur an sich, also den sündigen Hang. Dieser eigenthümliche sündige Hang, der in dem menschlichen Einzelwesen durch seine Entstehung mittelst der geschichtlichen Zeugung causirt ist, mag als ein von den Eltern ererbter ganz angemessen mit dem Namen der Erbsünde benannt werden. Ueberdieß besteht ja auch für diese nachgebornen menschlichen Einzelwesen der Mangel der unerläßlichen Bedingung der Normalität ihrer sittlichen Entwicklung fort, nämlich der Mangel einer normalen Erziehung, so daß für sie auch abgesehen von der Erbsünde ihre

normale sittliche Entwicklung eine Unmöglichkeit sein würde. Denn die Möglichkeit einer Erziehung ist zwar freilich für diese späteren Geschlechter vorhanden; aber nur die einer Erziehung durch sittlich abnorm gereifte, durch sündige Erziehung, — also nicht die Möglichkeit einer normalen Erziehung, sondern die Nothwendigkeit einer abnormen, wiewohl nur relative, oder einer relativen Verziehung.

Anm. Insofern mag man immerhin die Erbsünde ein bloßes Accidens unsrer menschlichen Natur nennen, als sie ja allerdings dem Begriff des Menschen zufolge eine wiederaufzuhebende Bestimmheit desselben ist. Aber in keinem andern Sinne.

§. 501. Wenn so allen natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen unmittelbar oder von Natur ein wirksamer Hang zur Sünde anhaftet, der sie mit Naturnothwendigkeit in dieselbe hineinzieht: so schließt doch dieser sündige Hang, weil er kein absoluter und totaler ist (§. 497. 499.), in Ansehung ihrer einzelnen sündigen Acte ihre eigne Verschuldung und Verantwortlichkeit keineswegs aus. Es besteht nämlich in dem natürlich sündigen Menschen neben dem Hange zur Sünde auch noch irgend eine Macht des sittlich normalen oder guten Selbstbewußtseins (näher der Empfindung und des Sinn's für das Gute) und der sittlich normalen oder guten Selbstthätigkeit (näher des Triebes und der Kraft zum Guten), und mithin auch irgend eine Macht des Gottesbewußtseins (näher des religiösen Gefühls und des religiösen Sinnes) und der Gottesthätigkeit (näher des Gewissens und der göttlichen Mitthätigkeit). So lange nun diese Mächte im Menschen noch irgendwie fortbestehen, so lange begründet der Hang zur Sünde, so stark er auch sein mag, an sich für ihn nicht mehr als die Nothwendigkeit eines continuirlichen Kampfs jener ihm gegenüberstehenden Macht des Guten mit ihm, und zugleich die Unmöglichkeit, diesen Kampf zum wirklichen Siege des guten Princips hinauszuführen, — keineswegs aber auch schon die Nothwendigkeit einer wirklichen, d. h. entschiedenen und vollständigen Besiegung dieses letzteren. Die in ihm wirksame Macht des guten Princips ist allerdings einerseits zu gering, um für sich allein den Hang

zum Bösen jemals überwinden zu können, — aber sie ist andrerseits auch zu groß, um durch diesen für sich allein jemals wirklich überwunden werden zu können. Der wirkliche Sieg des bösen Hanges kann in jedem einzelnen Falle nur dadurch erfolgen, daß sich mit demselben ein Act der eignen Selbstbestimmung des Menschen verbindet, durch welchen er selbst das gute Princip in ihm seine demselben keineswegs schon vollständig entwundenen Waffen strecken läßt. Der sittliche Zustand des Menschen sofern er lediglich durch den natürlichen Hang zum Bösen bestimmt wird ist der eines fortgehenden, aber auch fortwährend unentschieden bleibenden Kampfes zwischen dem entschieden übermächtigen sündigen Hange und dem entschieden ohnmächtigen guten Princip, — ein Zustand, in welchem zwar reale Sündigkeit, aber kein wirkliches (actuelles) Sündigen stattfinden würde. Freilich würde es in diesem Falle überhaupt zu gar keinem positiven oder wirksamen Handeln kommen, und es bleibt deshalb dem mit dem sündigen Hange behafteten Menschen, um es nur überhaupt zum wirklichen Handeln zu bringen, nichts übrig, als jenem Hange, den er nicht überwinden kann, sich momentan überwunden zu geben, und indem er sich, um nur überhaupt wirklich zu handeln, zu einem irgendwie sittlichen abnormen Handeln entschließt, sein ganzes Absehn auf ein möglichst wenig abnormes Handeln zu richten. Für das Maaß der Abnormität seines Handelns und seiner Sittlichkeit im Allgemeinen ist also auch bei dem sündigen Hange der Mensch selbst verantwortlich, — für die Abnormität beider überhaupt ist er es nicht.

Anm. Genau ebenso beurtheilen wir auch thatsächlich uns selbst. Deshalb, daß er überhaupt irgend Sünde an sich hat, verurtheilt keiner sich selbst, am wenigsten ein Christ. Wir alle wissen, daß wir nicht sündlos sein können. Aber deshalb richten wir uns selbst, daß wir verhältnißmäßig so viele und so große Sünde haben, weit mehrere und größere als wir zu haben brauchten.

§. 502. Der jedem natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen von Natur inhärirende Hang zur Sünde ist einerseits ein sinnlicher, andrerseits ein selbstsüchtiger Hang. Der sinnliche Hang begründet eine widerrechtliche Herrschaft der materiellen

Natur oder der Sinnlichkeit des menschlichen Einzelwesens, näher seiner sinnlichen Empfindung und seines sinnlichen Triebes, welche wesentlich zugleich eine Alteration dieser und ihrer Functionen ist. Der selbstsüchtige Hang begründet ein widerrechtliches Sich in sich selbst abschliessen des menschlichen Einzelwesens, vermöge welches es sich zu allen übrigen in ein verneinendes oder ausschließendes Verhältniß setzt. Da beide, die Sinnlichkeit und die Selbstsucht aus Einer und derselben Quelle fließen (§. 476. 483.), so sind auch beide Formen des sündigen Hanges, der sinnliche Hang und der selbstsüchtige, immer mit einander gegeben, nur je nach der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen.

§. 503. Demnach ist auch die natürliche sittliche Depravation einerseits die sinnliche, die Herrschaft der Sinnlichkeit, und andrerseits die selbstsüchtige, die Herrschaft der Selbstsucht. Beide aber sind immer mit einander gegeben, nur unter der Prävalenz der einen von beiden.

§. 504. Beide Formen der sittlichen Depravation, die sinnliche und die selbstsüchtige, breiten sich über beide Potenzen aus, die bloß natürliche und die geistige. Auf der bloß natürlichen Potenz ist ihr Character der der bloßen sittlichen Rohheit, auf der geistigen Potenz ist er der der eigentlichen Bösheit. Da jedoch einerseits mit der bloß natürlichen Sünde immer auch die geistige in irgend einem Maaße unmittelbar zugleich mitgegeben ist (§. 497.), und andrerseits die rein und vollständig geistige Sünde in dem sündigen Subject die vollendete Entwickelung der Persönlichkeit voraussetzen würde, welche durch die sittliche Abnormität ausgeschlossen wird (§. 484): so ist auch keine dieser beiden Potenzen der sittlichen Depravation, die bloß natürliche oder sittliche Rohheit und die geistige oder die eigentliche Bösheit, je für sich allein vorhanden, sondern es sind immer beide zusammen gegeben, nur unter der Prävalenz je einer von beiden.

§. 505. Die sittliche Depravation auf der bloß natürlichen Potenz, die sittliche Rohheit ist die bloße Schwäche der Persönlichkeit, die bloße sittliche Schwäche, sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige. Die sittliche Depravation auf der geistigen Potenz, die sittliche Bösheit, stuft sich wieder in sich selbst ab, je

nachdem die Persönlichkeit sich das sündige Princip, sei es nun als sinnliches oder als selbstsüchtiges, entweder bereits mit Entschiedenheit zugeeignet hat oder nur erst auf eine noch schwankende Weise. Im letzteren Falle hat sie sich nur erst durch dasselbe verunreinigt, im ersteren Falle steht sie zu ihm im Verhältniß der Knechtschaft. Als bloße Verunreinigung mit dem sündigen Princip ist die sittliche Depravation böse Lust, als eigentliche Knechtschaft unter demselben ist sie Sucht.

§. 506. Auf allen diesen drei Stufen, als sittliche Schwäche, als böse Lust und als Sucht, ist die sittliche Depravation wesentlich Depravation beider Seiten der Persönlichkeit, also Depravation beider, des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit.

§. 507. Die sittliche Schwäche ist aufseiten des Selbstbewußtseins sittliche Stumpfheit (Indolenz), aufseiten der Selbstthätigkeit sittliche Trägheit, beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

§. 508. Die böse Lust ist aufseiten des Selbstbewußtseins der Irrthum, das Befangensein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung (sei es als sinnliche oder als selbstsüchtige), aufseiten der Selbstthätigkeit die Begierde, das Befangensein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb (sei es als sinnlichen oder selbstsüchtigen), — beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige.

Anm. Der wesentliche Character des Irrthums ist immer eine Unfreiheit des Selbstbewußtseins und seiner Functionen infolge der Einmischung von ihm fremdartigen und eben deshalb hemmenden und täuschenden Potenzen. Aller Irrthum beruht zuletzt darauf, daß infolge einer Uebermacht der materiellen Natur über das Selbstbewußtsein die wirkliche Wahrnehmung, das objective Bewußtsein, nicht rein und vollständig zustande gekommen ist. Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenlehre, S. 224 („Aller Irrthum ist Uebereilung"). 228. 229.

§. 509. Die Sucht ist aufseiten des Selbstbewußtseins der Wahn, beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, das Geknechtetsein des Selbstbewußtseins durch die (bloße) Empfindung, sei es die sinnliche oder die selbstsüchtige, — aufseiten

der Selbstthätigkeit die Leidenschaft, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, das Geknechtetsein der Selbstthätigkeit durch den (bloßen) Trieb, sei es der sinnliche oder der selbstsüchtige. Der Wahn ist der herrschend gewordene, der habituelle Irrthum, die Leidenschaft die herrschend gewordene, die habituelle Begierde. Als totale, also bei schlechthin vollendeter Verknechtung der Persönlichkeit unter dem ihr widersprechenden, unpersönlichen sündigen Princip ist die Sucht die Verrücktheit, welche ebenfalls beides sein kann (nämlich a potiori so genannt,) sinnliche und selbstsüchtige. Aufseiten des Selbstbewußtseins ist sie der Wahnsinn, d. h. der Wahn als absoluter, der absolut habituelle Irrthum, — aufseiten der Selbstthätigkeit die Raserei, d. h. die Leidenschaft als absolute, die absolut habituelle Begierde. In der Verrücktheit ist die approximativ völlige Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach eingetreten, so daß dieselbe approximativ nur noch ihrer formalen Seite übrig bleibt und die seelischen Functionen approximativ nur noch die leere psychologische Form persönlicher an sich haben, materialiter aber approximativ unpersönliche, d. h. bloß animalische sind.

Anm. 1. Die Leidenschaft definirt auch Herbart als die herrschend gewordene Begierde. Die Leidenschaft (passion) darf nicht mit dem pathologischen Affect (s. oben §. 180 ff.), der ganz unsündlich sein kann (s. §. 185.), vermengt werden.

Anm. 2. In der Verrücktheit, d. h. im Wahnsinn und in der Raserei sind die seelischen Functionen des Individuums bereits so eingewohnt in die persönliche Form, daß sie dieselbe auch jetzt noch mechanisch an sich behalten, ungeachtet nun nicht mehr die Persönlichkeit, das Ich, die sie bethätigende Potenz ist. Daher finden sich auch Wahnsinn und Raserei nie schon von Kindheit an, wie der Blödsinn (die Imbecillität) allerdings als angeboren vorkommt.

§. 510. Da die persönliche Bestimmtheit des Menschen das sein Verhältniß zu Gott spezifisch vermittelnde Medium ist, so ist mit der in der sittlichen Depravation gesetzten Alteration seiner Persönlichkeit unmittelbar zugleich auch eine Alteration seines Verhältnisses zu Gott oder seiner religiösen Qualität mitgesetzt, und die sittliche Depravation ist unmittelbar zugleich auch eine Depravation der Frömmigkeit.

§. 511. Diese Depravation der Frömmigkeit ist zunächst eine bloß negative Unfrömmigkeit, eine bloße Verfälschung der Frömmigkeit, durch das sündige Princip, beides als sündiges und als selbstsüchtiges. So ist sie die falsche Frömmigkeit. Sie modifizirt sich verschiedentlich auf den beiden Potenzen, der bloß natürlichen und der geistigen, und auf den drei unter ihnen befaßten Graden der bloßen Schwäche oder der Rohheit, der bösen Lust und der Sucht. Die Herrschaft des sündigen Princips, sofern sie bloße Abschwächung der Persönlichkeit, also Zurückhaltung ihrer Entwickelung ist, hat hiermit zugleich eine Abschwächung der Empfänglichkeit für die bestimmende Einwirkung Gottes zur Folge, und also auch eine Abschwächung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die sinnliche und die selbstsüchtige Empfindung und andrerseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sinnlichen und den selbstsüchtigen Trieb, d. h. religiöse Schwäche, und zwar aufseiten des Gottesbewußtseins religiöse Stumpfheit (Indolenz) und aufseiten der Gottesthätigkeit religiöse Trägheit (Schlaffheit, Schläfrigkeit), beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Das Befangensein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als Verunreinigung jener durch dieses, sinnliche sowohl als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine Verunreinigung und Verfälschung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es befangende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andrerseits der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie befangenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, zur Folge, — d. h. religiöse böse Lust, — und zwar aufseiten des Gottesbewußtseins Aberglauben und aufseiten der Gottesthätigkeit Theurgie, beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Endlich das Geknechtetsein der Persönlichkeit durch das sündige Princip hat als approximative Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach durch völlige Verkehrung derselben, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, unmittelbar zugleich eine approximative materiale Wiederaufhebung des Mediums, durch welches Gott in die menschliche Seele bestimmend hineinwirkt, durch völlige Verkehrung desselben zur

Folge, und mithin auch einerseits eine seine approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung des Gottesbewußtsein (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die es knechtende Empfindung, die sinnliche und die selbstsüchtige, und andrerseits eine ihre approximative materiale Wiederaufhebung involvirende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sie knechtenden Trieb, den sinnlichen und den selbstsüchtigen, — d. h. religiöse Sucht, — und zwar auffeiten des Gottesbewußtseins die Schwärmerei, den religiösen Wahn, und auffeiten der Gottesthätigkeit den Fanatismus, die religiöse Leidenschaft, beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. In ihrer Culmination ist diese religiöse Sucht die religiöse Verrücktheit, die Schwärmerei religiöser Wahnsinn, der Fanatismus religiöse Raserei. Die Schwärmerei ist die es selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung des Gottesbewußtseins, der Fanatismus die sie selbst approximativ materialiter aufhebende völlige Verkehrung der Gottesthätigkeit. Schwärmerei und Fanatismus sind das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit, wie sie durch die bestimmende Hineinwirkung Gottes in das approximativ bloße formelle psychologische Schema des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit entstehen, also die bloßen leeren Schemen und Schatten des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, ihre bloßen Gespenster, die religiöse Form mit nicht mehr menschlichem, d. i. mit animalischem Gehalt erfüllt.

Anm. 1. Dem Aberglauben ist immer eigenthümlich ein Herabziehn der Frömmigkeit in's Materielle oder Sinnliche im weiteren Sinne des Worts, ein Mechanisiren der Frömmigkeit. Vgl. auch Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 31. 33. (5. A. und Steffens, Chr. Religionsphilosophie II, S. 216. ff. Die Theurgie könnte man sofern sie überwiegend den sinnlichen (im engeren Sinne des Worts) Charakter hat als die Magie bezeichnen, sofern sie überwiegend den selbstsüchtigen Character hat als die Ethelothreskie.

Anm. 2. Aus dem im §. Gesagten erklärt sich die so häufige Ausartung der Schwärmerei und des Fanatismus in's Untermenschliche, in's Viehische. Der Schwärmer und der Fanatiker sind das religiöse wilde Thier.

Die Schwärmerei fußt immer zuletzt im religiösen Gefühle, aber in einem trunken gewordenen, das sich selbst nicht mehr verstehen kann. Der Fanatismus fußt immer zuletzt im Gewissen, aber in einem zum Gespenst gewordenen, das auch nicht einmal mehr den Namen eines irrenden verdient.

§. 512. Weiter ist aber die Depravation der Frömmigkeit auch eine positive Unfrömmigkeit, ein wirkliches Sich lossagen des Menschen von Gott vermöge des sündigen Princips, beides als sündigen und als selbstsüchtigen. So ist sie die Irreligiosität. Diese ist ein wirkliches positives, d. h. selbstbewußtes und selbstthätiges Repelliren der in die Persönlichkeit, näher in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, sie bestimmend hineinwirkenden Wirksamkeit Gottes, also eine wirkliche selbstbewußte und selbstthätige Opposition gegen das Gottesbewußtsein (als religiöses Gefühl und als religiösen Sinn) und die Gottesthätigkeit (als Gewissen und als göttliche Mitthätigkeit). Auch sie hat ihre verschiedenen Grade. Der Natur der Sache nach kann sie jedoch nur auf der geistigen Potenz auftreten. Denn auf der bloß sinnlichen Potenz ist die Verderbniß der Frömmigkeit ihrem Begriff zufolge bloße religiöse Schwäche, also eine bloß negative Depravation. Auf der geistigen Potenz aber ist sie in beiden unter ihr befaßten Graden zu denken, als positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust und als positiv unfromme oder irreligiöse Sucht, beidemale beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Die positiv unfromme oder irreligiöse böse Lust ist die Religionslosigkeit, — aufseiten des Gottesbewußtseins der Unglaube, als sinnlicher und als selbstsüchtiger — der irreligiöse Irrthum, die theoretische Religionslosigkeit, — aufseiten der Gottesthätigkeit die Gottesvergessenheit, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Begierde, die practische Religionslosigkeit. Die positiv unfromme oder irreligiöse Sucht ist die Gottlosigkeit, (der Atheismus oder die Antireligiosität), — aufseiten des Gottesbewußtseins die Gotteslängnung (richtiger vielleicht Gottesverläugnung), — als sinnliche und als selbstsüchtige, der irreligiöse Wahn, die theoretische Gottlosigkeit (Atheismus), — aufseiten der Gottesthätigkeit die Gottesverachtung, — als sinnliche und als selbstsüchtige, — die irreligiöse Leidenschaft, die

practische Gottlosigkeit (Atheismus). In ihrer Culmination ist die Gottlosigkeit irreligiöse Verrücktheit, und zwar näher einerseits die Gotteslängnung Gotteslästerung, der irreligiöse Wahnsinn, — und andrerseits die Gottesverachtung Frevel, die irreligiöse Raserei.

Anm. Gotteslästerung und Frevel sind eine irreligiöse Verrücktheit, wie Schwärmerei und Fanatismus auch. Denn sie sind in sich selbst widersinnig. Einen Gott, der einem ein non ens ist, in seinem erboßten Herzen lästern, und gegen ihn eine höhnende practische Opposition machen, ist ein baarer Widersinn, wie er aber in dem Begriff der (approximativ) vollendeten Verkehrung der Persönlichkeit ausdrücklich liegt.

§. 513. Von allen den bisher angegebenen Formen der sündigen Depravation des Selbstbewußtseins und der sündigen Depravation der Selbstthätigkeit ist, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit und in ineinander gegeben sind, mit jeder Form der Depravation des Selbstbewußtseins immer zugleich die ihr correspondirende Form der Depravation der Selbstthätigkeit mitgesetzt, und umgekehrt. Es kommen also immer nur zusammen vor: die sittliche Stumpfheit und die sittliche Trägheit, — der Irrthum und die Begierde, — der Wahn und die Leidenschaft, — der Wahnsinn und die Raserei, — die religiöse Stumpfheit und die religiöse Trägheit, — der Aberglaube und die Theurgie, — die Schwärmerei und der Fanatismus, — der Unglaube und die Gottesvergessenheit, — die Gotteslängnung und die Gottesverachtung, — und die Gotteslästerung und der Frevel.

§. 514. Weil jedoch das absolute Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit durch die absolute Vollendung der sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 163.), diese aber wieder durch die Normalität des sittlichen Processes (§. 484.), welche hier nicht stattfindet: so können die einander correspondirenden Formen der Depravation einerseits des Selbstbewußtseins und andrerseits der Selbstthätigkeit nie schlechthin in einander, also auch nie in schlechthin gleichem Maaße zusammen gegeben sein, sondern immer nur mit der bestimmten Prävalenz der einen von beiden. Je weiter die abnorme Entwickelung vorschreitet, desto mehr nähert sie sich dem absoluten Ineinandersein und Gleichgewicht beider Formen, ohne jedoch dasselbe

jemals vollständig zu erreichen. Die größte Approximation findet auf der Stufe der Sucht, namentlich bei ihrer Culmination in der Verrücktheit, statt.

§. 515. Hierauf beruht ganz im Allgemeinen die Heilbarkeit der Sünde. Denn um das gestörte Selbstbewußtsein wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihm nicht anders finden als durch die Selbstthätigkeit, — und um die gestörte Selbstthätigkeit wieder herzustellen, läßt sich der Zugang zu ihr nicht anders finden als durch das Selbstbewußtsein; sind aber die Alterationen beider schlechthin in einander, so daß sie sich, als beide in völlig gleichem Maaß gesetzt, schlechthin decken, so sind beide schlechthin unzugänglich für jedes Heilmittel. Sind sittliche Stumpfheit und sittliche Trägheit schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Stumpfsinn durch keine Thätigkeit aus dem Taumel erweckt, und die Trägheit durch keine Vorstellung in Bewegung gesetzt und belebt werden. Sind Irrthum und Begierde schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so kann der Irrthum durch keine Willenserregung enttäuscht, und die Begierde durch keine Einsicht gedämpft werden. Sind Wahn und Leidenschaft schlechthin in einander, so daß sie sich schlechthin decken: so können die fixen Vorstellungen des Wahns durch keine Krafterhebung des Willens wieder in Bewegung gebracht, und die Bande der Leidenschaft durch keine Aufhellung des Bewußtseins zerrissen werden. Ganz dasselbe gilt ebenmäßig auch von den einander correspondirenden Formen der Depravation einerseits des Gottesbewußtseins und andrerseits der Gottesthätigkeit. Denken wir freilich die Verrücktheit als schlechthin vollendete, also den Wahnsinn und die Raserei als schlechthin totale: so decken diese beiden letzteren sich absolut; dann aber wäre auch jede Möglichkeit der Heilung ausgeschlossen. Und ebenso verhält es sich mit den religiösen Formen der Verrücktheit. Als schlechthin totale würden das einemal die Schwärmerei und der Fanatismus und das andremal die Gotteslästerung und der Frevel sich absolut decken; dann aber wären sie auch schlechthin unheilbar. Allein der hier angenommene Fall ist eben, aus dem im vorigen §. angegebenen Grunde, ein an sich unmöglicher.

Anm. Die absolute Gotteslästerung wäre die Lästerung des heil. Geistes, und ihrem Begriff zufolge schlechthin unaufhebbar, mithin auch unvergebbar.

§. 516. In diesem Zustande seiner natürlichen religiös-sittlichen Depravation ist der Mensch nothwendig Object des Zornes Gottes*) (§. 494.), und es findet zwischen ihm und Gott eine relative Trennung statt. Der Tod und das Uebel, die naturnothwendig im Gefolge der Sünde gehen (§. 488.), lasten auf ihm zugleich als göttliche Strafe (§. 490.).

§. 517. Auf der Grundlage der §. 510. bis 516. entworfenen Verzeichnung der natürlichen religiös-sittlichen Depravation nach ihren wesentlichen Formen und Stufen bestimmt sich nun auch das relative Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, welches die unmittelbare Folge des Eintritts der Sünde ist (§. 493.), genauer nach seiner Quantität. Und dieß folgendermassen. Den normalen Verlauf der sittlichen Entwickelung vorausgesetzt ist jeder wirkliche, d. i. wache, menschliche Lebensmoment überhaupt auch ein wirklich sittlicher, d. h. ein durch die Persönlichkeit mitbestimmter, ein Moment entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit; und da diese seine sittliche Bestimmtheit der Voraussetzung zufolge die normale ist, so ist jeder solcher Moment gleicherweise auch ein religiöser, d. h. ein durch Gott mitbestimmter, ein Moment entweder des Gottesbewußtseins oder der Gottesthätigkeit. Ja es ist jeder derartige Moment auch in schlechthin gleichem Maaße sittlich bestimmt und religiös. Denn im Fall ihrer normalen Entwickelung ist die Persönlichkeit in allen ihren Functionen immer schlechthin vollständig, also genau in eben demselben Maaße, in welchem sie als solche (als Persönlichkeit) entwickelt ist, zugleich religiös oder durch Gott bestimmt, also das Selbstbewußtsein immer zugleich schlechthin vollständig Gottesbewußtsein und die Selbstthätigkeit immer zugleich schlechthin vollständig Gottesthätigkeit. Somit fallen denn sittlich bestimmte und religiös bestimmte Lebensmomente gar nicht auseinander, und in jedem einzelnen wachen Lebensmoment decken sich sein sittlicher Gehalt und sein religiöser absolut. Und so kann es denn auch gar nicht einmal für das Bewußtsein zu der Vorstellung kommen von einer Selbständigkeit des Sittlichen und des Religiösen in ihrem Verhältniß zu einander und zu dem Gedanken an eine Trennbarkeit des religiösen Lebens von dem menschlichen Leben überhaupt.

*) Eph. 2, 3.

Dieß alles ist aber schlechterdings durch die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt. Denn nur sofern das menschliche Leben ein wirlich sittliches ist, ein persönlich bestimmtes, also nur sofern in ihm die Persönlichkeit wirklich entwickelt ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit; und nur sofern diese seine sittliche Bestimmtheit die normale ist, eignet ihm die religiöse Bestimmtheit einerseits nicht bloß als formale, sondern auch als materiale, und andrerseits auf schlechthin vollständige Weise, d. h. in der Art, daß in ihm der religiöse Impuls dem sittlichen schlechthin gleichgesetzt ist (mit gleichem Maaß der Stärke), und also beide nicht bloß coincidiren, sondern auch congruiren, und deshalb auch für das Bewußtsein nicht auseinander treten. Tritt nun aber mit der Sünde eine Störung der Normalität der sittlichen Entwickelung ein, so stellt sich dieß alles ganz anders. Einmal treten in diesem Falle überhaupt religiös bestimmte und nicht religiös bestimmte Lebensmomente auseinander. Denn durch die sündige Depravation wird die Entwickelung der Persönlichkeit zurückgehalten, und es treten mithin bei ihr im Verlauf des menschlichen Daseins wirkliche (d. h. wache) Lebensmomente ein, welche entweder gar nicht oder doch nur in unendlich kleinem Maaße persönlich bestimmte sind, nämlich auf der Stufe der sittlichen Rohheit, — Momente, die gar nicht Momente entweder wirklichen Selbstbewußtseins oder wirklicher Selbstthätigkeit, also gar nicht eigentlich sittliche Momente sind. Sie alle ermangeln, da die persönliche Bestimmtheit das spezifische Medium der Einwirkung Gottes auf das menschliche Einzelwesen ist, der religiösen Bestimmtheit ganz. In den Zuständen der Stumpfheit und der Trägheit fehlt demnach in demselben Maaße, in welchem sie dieß sind, (denn rein für sich allein sind sie ja nie gegeben nach §. 504.), der religiöse Character überhaupt, auch der bloß formell religiöse. Für's andre: Die wirklich persönlich bestimmten, also die eigentlich sittlichen Lebensmomente müssen freilich auch irgendwie religiös bestimmte sein; allein da ihre sittliche Bestimmtheit eine abnorme ist, so ist sie für die religiöse Affection (d. h. die bestimmende Hineinwirkung Gottes) ein inadäquates Medium, und es kann deshalb in ihnen die religiöse Bestimmtheit nur eine theils sehr abgeschwächte, theils sehr getrübte, mithin materialiter unfromme, sein, so daß also der religiöse Impuls theils was die Stärke angeht hinter dem sittlichen

zurückbleibt, theils was die Richtung angeht mit ihm divergirt, ja wohl mit ihm in contradictorischem Gegensatz steht. Einerseits kommt hier die bloß negative Unfrömmigkeit, die falsche Frömmigkeit in Betracht. Und zwar zunächst nach den Momenten der religiösen bösen Lust, also den Zuständen der Verfälschung des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit durch sinnliche oder selbstsüchtige Verunreinigung, d. i. den Zuständen des Aberglaubens und der Theurgie. In ihnen fällt zwar der religiöse Character nicht überhaupt hinweg; allein theils bleibt in ihnen, weil sie Zustände einer relativen Trübung des Gottesbewußtseins und einer relativen Lähmung der Gottesthätigkeit sind, der religiöse Impuls seiner Stärke nach weit zurück hinter dem sittlichen, theils reflectirt sich in ihnen die religiöse Affection in der menschlichen Persönlichkeit in der Art, daß die religiöse Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens nur formaliter eine fromme ist, materialiter aber gradezu eine unfromme. Dieß letztere gilt augenscheinlich in noch weit höherem Maaße auch von den Zuständen der religiösen Sucht, d. h. der Schwärmerei und des Fanatismus, ungeachtet bei ihnen von dem ersteren, nämlich von einem Zurückbleiben des religiösen Impulses hinter dem sittlichen hinsichtlich der Stärke, so wenig die Rede sein kann, daß grade umgekehrt (eben infolge der schon eingetretenen Annäherung an die Wiederaufhebung der Persönlichkeit ihrer materiellen Seite nach) dieser letztere, beinahe erloschen, völlig zurücktritt gegen jenen. Auch hier findet also doch in beiden angegebenen Beziehungen sehr bestimmt ein Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit statt, wenn gleich dasselbe, wegen des annäherungsweisen Wiederverschwundenseins der Persönlichkeit ihrer materialen Seite nach, sich dem Bewußtsein mehr oder minder verbirgt, so daß der Schwärmer und der Fanatiker in ihrer ganz sinnlich und selbstsüchtig gewordenen Frömmigkeit vor lauter Frömmigkeit kaum noch von einer Sittlichkeit wissen und wissen wollen *). Die Momente der positiven Unfrömmigkeit, der Irreligiosität andrerseits, wenigstens die der irreligiösen Sucht, sind materialiter geradezu antireligiöse. In den Zuständen der Irreligiosität, wenigstens der irreligiösen Sucht, sofern sie rein als solche genommen werden, was sie aber in der Wirklichkeit nie sind,

*) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 38. (5. A.)

— ist mithin materialiter die Frömmigkeit schlechthin hinweggefallen, so daß in ihnen schon deshalb von einem Zusammenfallen derselben mit der Sittlichkeit gar nicht die Rede sein kann.

§. 518. Bei der natürlichen Entwickelung der Menschheit fallen hiernach die sittliche Gemeinschaft und die rein religiöse nicht bloß ihrem Umfange nach (s. oben §. 279.), sondern auch ihrer Richtung nach auseinander.

§. 519. Vermöge ihrer sündigen Depravation steht die natürliche Menschheit in einem bestimmten Verhältniß zu dem bösen Geisterreich. Sofern wir nämlich unsrer irdischen Schöpfung schon andre Schöpfungskreise vorangehend denken (§. 470.), müssen wir auch innerhalb dieser eine letztlich in der Abnormität verharrende, also eine unwiderbringlich böse sittliche Entwickelung persönlicher Einzelwesen wenigstens als möglich annehmen. Eine solche unverbesserlich abnorme Entwickelung nun kann zwar keine wirkliche Vollendung des persönlichen Einzelwesens, näher keine wirkliche Vergeistigung desselben zu ihrem Resultat haben, weil diese der Natur der Sache nach schlechterdings durch die Normalität des sittlichen Entwickelungsprocesses bedingt ist; wohl aber eine relative Vollendung und ein approximativ geistähnliches, ein geistartiges Sein desselben. Solche als geistartig aus dem materiellen Leben geschiedenen persönlichen Einzelwesen können auch nach dem sinnlichen Tode wieder zu einem wirklichen Leben auferstehn, sofern es ihnen nämlich gelingt, die einzelnen geistartigen Elemente ihres Seins wenigstens approximativ zu organisiren, und somit einen Naturorganismus, einen beseelten Leib wieder zu erlangen, — was in demselben Maaße leichter ausführbar ist, je böser sie sind, und je durchgreifender sie mithin das Böse in sich systematisirt haben. (S. oben §. 487.) Solche wieder aufgelebte geistartige persönliche Wesen sind dann zwar engelartige Wesen, aber böse, — sie sind Dämonen. Und jenachdem die verschiedenen Weltsphären, welchen sie zugehören, unter einander abgestuft sind, findet unter ihnen eine Mehrheit von Ordnungen statt, wie unter den guten Engeln. Durch die ihnen allen gemeinsame Tendenz der unbedingten Opposition gegen Gott und sein schöpferisches Wirken sind sie unter einander zu einem dämonischen Reich verbunden, das dann auch sein Haupt haben muß, seinen Fürsten der Finsterniß, den Teufel. Da die Dämonen nicht wirkliche Geister, son-

dern nur geistartige Wesen, mithin auch nicht rein geistige sind: so sind sie nicht schlechthin unvergänglich; denn Unvergänglichkeit eignet wesentlich nur dem (wirklichen) Geiste. Wenn die Dauer ihres Seins sich auch noch soweit über ihren sinnlichen Tod hinauserstreckt, zuletzt muß es doch nach allmäligem Verzehrungsproceß in sich selbst erlöschen. Als solche bloß geistartige Wesen sind sie nun freilich nicht schlechthin frei von den Schranken des Raumes und der Zeit; aber sie sind es doch relative, im Vergleich mit grobsinnlichen Wesen in unserm dermaligen Zustande, und sie sind es in demselben Maaße, in welchem ihr Sein wirklich ein geistartiges ist. In eben diesem selben Maaße haben sie daher auch die Macht, auf die Welt einzuwirken, nämlich sofern sie noch eine materielle ist, also auch auf die natürliche Menschenwelt. Natürlich jedoch nur in demselben Maaße, in welchem diese vermöge der Analogie ihres sittlichen Zustands mit dem ihrigen einen Anknüpfungspunkt darbietet, d. h. nur in dem Maaße, in welchem sie sündig ist. Dieser Fall ist nun eben gegeben mit dem sündigen Verderben der natürlichen Menschheit, und diese ist somit den verführenden Wirkungen des dämonischen Reichs ausgesetzt *).

Anm. Hier, wo wir rein aprioriſch verfahren, können wir streng genommen von dem Reich der Dämonen nur als von einem möglichen reden. Daß dieses dämonische Reich sich auch durch den Hinzutritt der finaliter unverbesserlichen Menschen verstärkt, welche es nach dem sinnlichen Tode vermögen, sich zu dämonisiren (s. §. 487.), versteht sich von selbst. Wir dürfen dieses Reich der Finsterniß keineswegs ohne weiteres als ein letztlich aufhörendes und somit bloß vorübergehendes denken. Denn wenn gleich jedes einzelne seiner Glieder sich zuletzt in sich selbst verzehrt, so kann doch die endlos fortgehende Weltschöpfung und Weltentwickelung dasselbe immer wiederergänzen aus immer wieder neuen Weltsphären. Wie die Annahme einer Einwirkung der Dämonen auf die sündige Menschenwelt durchaus im Begriff beider begründet ist, so schließt auch der Gedanke des Besitznehmens der Dämonen von menschlichen Individuen und der dämonischen Be-

*) Ueber die dämonischen Versuchungen vgl. die sehr umsichtigen Bemerkungen von Harleß, Christl. Ethik, S. 100 f., vgl. S. 91. 93 f.

sessenheit dieser ganz und gar keine Absurdität in sich *). Denn es liegt ganz im Begriff dieser Dämonen, daß ein mächtiger Zug sie zur Materie und zum materiellen Leben hinzieht, ein Zug, dem sie natürlich nur in dem Maaße Folge geben können, in welchem sie in der Analogie des sittlichen Zustands des Menschen mit dem ihrigen in demselben einen Anknüpfungspunkt vorfinden.

§. 520. Durch die natürliche sündige Depravation ist die sittliche Entwickelung der Menschheit oder die Entwickelung der Sittlichkeit (sensu medio) keineswegs aufgehoben. Vielmehr entwickelt sich in ihr der natürlichen Verderbniß ungeachtet die Persönlichkeit je länger desto weiter, sowohl in dem menschlichen Einzelwesen als auch in der Gesammtheit des Geschlechts oder als Gemeingeist. Aber diese Entwickelung der Persönlichkeit ist wiederum unmittelbar zugleich eine immer mehr zunehmende Steigerung der Sünde in der Menschheit, wiederum beides in ihren einzelnen Gliedern und in ihrer Totalität. In demselben Maaße nämlich, in welchem die Persönlichkeit des Individuums sich entwickelt, wird die Sünde *in ihm* mehr und mehr *seine eigne* und ihm zuzurechnende, und eben damit zugleich aus der bloß natürlichen die geistige. Denn in demselben Maaße, in welchem in ihm wirklich schon die Macht der Selbstbestimmung annäherungsweise zustande gekommen ist, ist die Sünde zugleich das Werk seiner eignen Selbstbestimmung. Je länger die Menschheit sich entwickelt, und je weiter die menschliche Gemeinschaft sich verbreitet, desto mehr kommt allerdings in ihr ein sittlicher Gemeingeist zustande; aber dieser wird auch selbst je länger desto vollständiger von dem immer tiefer in sich entwickelten sündigen Princip inficirt, und begründet so nur eine sich immer höher steigernde *geschichtliche* Macht des Bösen. Die Entwickelung der natürlichen Menschheit (rein als solche) ist mithin einerseits eine immer vollständigere Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit und andrerseits (im engsten Zusammenhange damit) eine immer höhere Steigerung der menschlichen Sünde. Die Menschheit (sofern nämlich von ihrem *Totalzustande* die Rede ist) wird allerdings je länger desto sittlicher sensu medio, aber ihre Sittlichkeit wird damit nur eine immer bösere.

*) Vgl. *Romang*, Syst. d. nat. Religionslehre, S. 430. Anm.

§. 521. Es kann daher auch die menschliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung kein wirksames Correctiv abgeben gegen das natürliche Sündenverderben. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie sich nicht zu erhalten vermag gegen den natürlichen sündigen Hang, besonders wie er der selbstsüchtige ist, sondern von ihm allemal wieder zerfressen wird, so oft sie es auch versuchen mag, sich in immer wieder neuen Formen zu constituiren. Ihre Entwickelung erfolgt ja selbst unter dem bestimmenden Einflusse des sündigen Princips, und dieses erhält daher in ihr ein immer vollständigeres objectives Dasein und eine immer furchtbarere geschichtliche Macht. So bildet sich die menschliche Gemeinschaft immer bestimmter zu einem Reich des Bösen aus. Ihren Umfang dehnt sie allerdings immer weiter aus, indem bei dem beständigen Conflict der particulären Interessen der einzelnen Völker und Staaten die schwächeren je länger desto mehr von den stärkeren verschlungen werden durch Kriege, — und die einzelnen Elemente des sittlichen Seins zieht sie allerdings immer vollständiger in ihren Bereich hinein; aber je mehr ihr beides gelingt, desto gewaltiger erstarkt auch in ihr die eiserne Macht des sündigen Princips, und desto mehr gehen alle sittlichen Güter in ihr zugrunde, und schlagen in ihr grades Gegentheil um, in sittliche Uebel. Auch jeder Schein eines ihr beiwohnenden Vermögens, sich aus sich selbst zu regeneriren, verschwindet so immer vollständiger, und ihr Leben wird immer augenscheinlicher ein allmäliges Insichselbst verwesen.

Anm. Die Entwickelung der alten Staaten war ausnahmslos zugleich ihr Verfall, auch aus dem rein politischen (im gemeinhin geltenden Sinne dieses Worts) Gesichtspunkt angesehen. Die rein natürliche menschliche Gemeinschaft in ihrer vollendeten Entwickelung ist das römische Weltreich.

§. 522. Auch die Frömmigkeit hat der natürlichen sündigen Depravation ungeachtet ihre Entwickelung. Aber natürlich nur als falsche Frömmigkeit, näher als Aberglaube und Theurgie. Da die Verfälschung der Frömmigkeit wesentlich in der autonomischen Wirksamkeit der materiellen Natur und den bestimmenden Einfluß derselben auf die Persönlichkeit im Menschen ihr Princip hat, so ist ihr allgemeiner und wesentlicher Grundcharakter das

Verfälschtsein der Gottesidee durch die Idee der materiellen Natur, so daß jene nur in Vermischung mit dieser für das Selbstbewußtsein gegeben ist, kurz Naturvergötterung. Eben darum ist aber auch der allgemeine Charakter der natürlichen falschen Religion oder des Heidenthums religiöse Schwäche*), Gebundenheit der Frömmigkeit durch die materielle Naturmacht. Von dem angegebenen Grundwesen des Heidenthums, der Naturvergötterung, sind die beiden allgemeinsten wesentlichen Modificationen der Polytheismus und der Pantheismus, die Grundformen des Heidenthums. Die materielle Natur kann nämlich religiöses Object sein zunächst in ihrer unmittelbar gegebenen Erscheinung, also in ihren einzelnen concreten Elementen und Momenten. Wird sie in diesen für göttlich oder für Gott genommen, so ist dies der Polytheismus. Sie kann aber auch religiöses Object sein sein als solche, d. h. in ihrem ausdrücklichen Unterschiede von ihren einzelnen Erscheinungen; es kann zwischen dem Wesen und der Erscheinung der materiellen Natur ausdrücklich unterschieden, und bestimmt nur jenes als Gott genommen werden. Dieß ist dann der Pantheismus, dessen Grundgedanke ist: das Wesen der materiellen Natur (natürlich mit Inbegriff des Menschen) ist Gott, nicht ihre Erscheinung, — nicht das einzelne materielle Naturding als solches, sondern die materielle Natur selbst. Der Pantheismus ist übrigens nur die höhere Potenz des Polytheismus, und erst die Folge eines eigentlich so zu nennenden Denkens. Dieses kann nämlich auch innerhalb des Heidenthums bei dem Polytheismus nicht stehn bleiben, eben weil es begreifen will, die einzelnen empirisch gegebenen materiellen Naturdingen rein als solche aber nicht begriffen werden können, sondern eben nur mittelst der ausdrücklichen Unterscheidung ihrer von sich selbst, nämlich ihrer Erscheinung von ihrem Wesen (d. h. von ihrem Begriff). Es führt daher der Polytheismus, sobald es innerhalb desselben zum wirklichen Denken kommt, nothwendig zum Pantheismus, seinem wissenschaftlichen Sublimat, und

*) „In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Character des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom alttestamentlichen und christlichen Glauben." J. Müller, a. a. O., II, S. 376.

Polytheismus der Volksreligion und Pantheismus der wissenschaftlichen religiösen Lehre müssen dann unabtrennlich neben einander hergehn. In seiner rohsten Form ist der Politheismus der Fetischismus, dem das einzelne materielle Naturding (immerhin also auch etwa der einzelne sinnliche Mensch,) unmittelbar als solches für Gott gilt. Hierbei nicht stehn bleibend erhebt sich die polytheistische Frömmigkeit von dem einzelnen materiellen Naturdinge als solchem zu der Idealität desselben, — aber zunächst so, daß ihr das Verhältniß zwischen dieser Idealität des materiellen Naturdings und seiner empirischen Erscheinung noch ganz dunkel und unbestimmt bleibt. Nur betrachtet sie dieselben doch schon bestimmt als relativ außereinander seiend, wiewohl zugleich als sich wesentlich auf einander beziehend. Dieß ist der symbolisch-mythologische Polytheismus, in welchem der eigentliche Polytheismus bereits einen ersten Schritt über sich selbst herausthut. Die einzelnen materiellen Naturdinge, welche der Polytheismus in der angegebenen Weise als Gott setzt, können höchst mannichfaltige sein, und hiernach bestimmen sich auch innerhalb des symbolisch-mythologischen Polytheismus verschiedene Stufen, je nachdem er nämlich mehr oder minder elementarische materielle Naturdinge zu seinem religiösen Object macht. Am höchsten steht auf der Stufenleiter der materiellen Naturdinge das persönliche materielle Naturwesen, der Mensch, als der concentrirte Mikrokosmus der irdischen materiellen Natur. Indem der Polytheismus in ihm Gott anschaut und ergreift, ersteigt er also seine höchste Stufe (der hellenische Polytheismus, die Religion der menschlichen Natur oder die menschliche Naturreligion,), die sich zugleich unmittelbar mit dem Monotheismus und der wahren Religion berührt, — nämlich vermöge der centralen Einheit, welche die gesammte materielle Natur in den persönlichen Naturwesen erreicht, und vermöge des wesentlichen Hinausgreifens der Persönlichkeit über die Materie. Da aber für die natürliche Religion der Begriff der Persönlichkeit eben getrübt ist, so vermag sie auch von hier aus für sich allein den Weg zu diesem Ueberschritt in die wahre Religion nicht zu finden, sondern geht vielmehr indem sie über den Polytheismus hinausgetrieben wird, dazu fort, an der Stelle des einzelnen materiellen Naturdings den organischen Complex aller einzelnen materiellen Naturdinge, das Ganze, die materielle Welt überhaupt, aber nicht wie sie

empiriſch gegeben iſt, ſondern ihrer Idealität nach, für Gott zu nehmen. Damit iſt ſie beim Hylozoismus angelangt, welchem Gott die Weltſeele iſt und die Welt der Leib Gottes. Mit ihm iſt der Polytheismus unmittelbar im Begriff, in den Pantheismus überzuſchlagen. Der Hylozoismus iſt nur der über ſich ſelbſt noch unklare Pantheismus. Es kommt auf dieſem Punkte nur noch darauf an, daß die bisher immer noch irgendwie aus einander gehaltenen beiden Momente Idealität und Erſcheinung durch das fortſchreitende Denken in klarer Weiſe ausdrücklich zuſammengebracht werden, in der Art nämlich, daß die Erſcheinung als wirkliche Erſcheinung der Idee (nicht mehr als bloßer Schein) genommen wird, alſo der unbeſtimmte Begriff der Idealität zu dem des Weſens erhoben, und der Begriff der Erſcheinung im Gegenſatz gegen den des Weſens genommen wird, aber dies ſo, daß das Weſen nicht als ein ihr fremdes und fernes, ſondern als ihr realiter einwohnend, oder ſie als Erſcheinung des Weſens, das nur in ihr als ſeiner Erſcheinung Daſein hat, gedacht wird. Nach einer andern Seite hin modifizirt ſich der Polytheismus zum Dualismus. Sofern ſich nämlich für die natürliche Frömmigkeit die Sittlichkeit beſtimmt geltend macht, und infolge hiervon für das religiöſe Bewußtſein an ſeinen Objecten die nicht ausdrücklich ſittlich beſtimmten Unterſchiede gegen die ſittlichen zurücktreten, welche ſich mit Klarheit zu dem Einen allgemeinen ſittlichen Gegenſatz des Guten und des Böſen conſtituiren, ſchlägt der Polytheismus nothwendig in den Dualismus um. Dieſer iſt eine beſondre Entwicklungsform des Polytheismus, der ſittlich beſtimmte Polytheismus. In ihm geht inſofern das Heidenthum als Naturvergötterung beſtimmt über ſich ſelbſt hinaus, als es an der materiellen Natur nicht mehr die materielle Natur ſelbſt, ſondern die ſittliche Beſtimmtheit an ihr zum Object hat. Allein dieſer Verſuch der natürlichen Frömmigkeit, von der materiellen Natur loszukommen, wie er im Dualismus gemacht wird, mißlingt doch gänzlich. Denn der Dualismus vermag den ſittlichen Gegenſatz ſelbſt nicht anders zu betrachten denn als einen natürlich geſetzten (alſo als eine unter vielen andern materiellen Naturbeſtimmtheiten), und ſeine Entwicklung nicht anders denn als einen materiellen Naturproceß; und ſo ſinkt er wieder beſtimmt in die Naturvergötterung zurück über die er eben die Frömmigkeit hinausheben wollte.

Anm. Der Pantheismus bildet grade zu dem Satze: „Jedes ist Gott," den directen Gegensatz. Sein Begriff ist: 1) Das All (τὸ πᾶν) ist Gott." Aber dieses All auch wieder nicht gedacht als der Complex aller einzelnen die Erscheinungswelt constituirenden Dinge, sondern als die Substanz aller dieser, deren Sein als ein nur accidentelles betrachtet wird. Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre, S. 40. (5. A.). Weil der Pantheismus wesentlich Heidenthum, d. h. Naturreligion ist, so kann er sich, in allen seinen Formen, nie dazu entschließen, in seine Idee der Gottheit die Bestimmtheit der Persönlichkeit mit aufzunehmen.

§. 523. Auch innerhalb der falschen Religion macht sich das Bedürfniß der religiösen Gemeinschaft geltend. Da aber in ihr die Frömmigkeit entschieden durch die materielle Naturmacht gebunden ist, so kann diese religiöse Gemeinschaft sich nicht als rein religiöse, als Gemeinschaft der Frömmigkeit lediglich als solcher, d. h. als Kirche constituiren, und eben deshalb auch nicht als schlechthin allgemeine. Sondern indem sie wesentlich in der Abhängigkeit von der materiellen Naturbestimmtheit bleibt, kann sie sich nicht über den Umfang der wesentlichen Identität dieser, d. h. nicht über den Umfang des Volksthums hinaus ausdehnen. Im Heidenthum ist so die Religion wesentlich nur als eine Vielheit von volksthümlichen Religionen möglich, und die religiöse Gemeinschaft wesentlich nur als eine nazionale. Innerhalb dieser volksthümlichen religiösen Gemeinschaft stellt sich nun allerdings der natürlichen religiösen Depravation und dem natürlichen unfrommen Hange der Einzelnen ein Damm entgegen, indem in ihr eine bestimmte Weise der falschen Religion objectivirt und als allgemeingültig autorisirt wird. Es entsteht hiermit eine positive Religion. Das Positive an ihr ist das der subjectiven Frömmigkeit der Einzelnen gegenüberstehende und sie bedingende Objective. Eben als solches ist es die die Entwickelung der individuellen Frömmigkeit vermittelnde allgemeine Macht, und drückt ihr einen eigenthümlichen in ihrem bestimmten Kreise Allen gemeinsamen characteristischen Grundtypus auf. Diese bestimmte Weise, wie in der volksthümlichen religiösen Gemeinschaft unter der Autorität dieser die Religion festgestellt (ponirt) wird, beruht nicht etwa auf Willkür oder Zufall, sondern auf bestimmten geschichtlichen

Thatsachen und Verhältnissen, und insofern ist die positive Religion immer zugleich historische. Wenn nun aber — diese volksthümliche religiöse Gemeinschaft mit ihrer positiven Religion immerhin von der einen Seite der religiösen Depravation des Einzelnen bis auf einen gewissen Grad steuert, so steigert sie doch auf der andern Seite auch wieder entschieden die Macht des Aberglaubens und der Theurgie, auf deren Basis sie sich constituirt hat, also überhaupt die Macht der falschen Religion.

Anm. 1. Der Gedanke einer Einmischung der Dämonen in die falsche Religion und ihren Cultus ist nichts weniger als widersinnig.

Anm. 2. Der Sinn, in welchem von positiver Religion zu reden ist, entspricht ganz demjenigen, in welchem wir von positivem Recht sprechen. Ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit ungeachtet unterscheiden sich die Begriffe der positiven und der historischen Religion doch wirklich, und die eine dieser beiden Bestimmtheiten an die Religion ist nicht gerade ohne weiteres das Maaß der andern. Vgl. Nitzsch, a. a. O., S. 45.

§. 524. Als ein vermöge der sündigen Depravation in ihrer Entwickelung von Gott entfremdetes und von ihm feindselig abgewendetes, wiewohl beides nur relative, ist das natürliche menschliche Leben die Welt*) im üblen Sinne des Worts. Infolge des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches die natürliche Menschheit vermöge ihrer Sündigkeit mit dem bösen Geistreich getreten ist, erobert dieses sich in der Welt durch seine verführende Einwirkung je länger desto vollständiger ein ihm und seinem Fürsten zugehöriges dämonisches Reich, und die Welt ist so das Gebiet der Wirksamkeit des Teufels und seiner Macht.

§. 525. Allem bisherigen zufolge kann die natürliche Menschheit mittelst ihrer eigenen Entwickelung rein als solcher die sittliche Aufgabe schlechterdings nicht lösen. Die Bedingungen ihrer Lösung würden der Natur der Sache nach sein auf der einen Seite die Zustandebringung der Gesundheit der von dem Beginn ihrer Entwicklung an erkrankten menschlichen Persönlichkeit, näher die

*) 1 Joh. 5, 19. vgl. 2, 15—17.

Zustandebringung einer schlechthin normalen natürlichen Reife derselben, und auf der andern Seite die Wiederaufhebung der bisherigen abnormen Entwickelung der Menschheit. Die zweite Bedingung würde allerdings mit der ersten schon mitgegeben sein, und kann nicht anders als zustandekommend gedacht werden als mittelst der Realisirung derselben; allein diese erstere hat ebenso wieder die zweite zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Indem sie nun so beide sich gegenseitig als ihre Bedingung voraussetzen, sind sie für die natürliche Menschheit unerschwinglich. Um sich selbst aus dem Banden der Sünde herausreißen zu können, in die sie sich von Anfang an unvermeidlich verstrickt und durch den Fortgang ihrer natürlichen Entwicklung immer tiefer verwickelt hat, müßte sie bereits wirklich ihrer selbst mächtig sein, wozu sie sich eben erst machen soll.

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung.

Erstes Hauptstück.

Allgemeiner Begriff der Erlösung.

§. 526. Wenn die Befreiung der natürlichen Menschheit von der Sünde, durch welche für sie die Möglichkeit, die ihr gesetzte sittliche Aufgabe zu lösen, bedingt ist, als die eigne That derselben nicht möglich ist: so ist sie doch möglich durch eine sie **erlösende** That Gottes. Die Möglichkeit einer solchen göttlichen Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit ist nämlich deshalb offen geblieben, weil eben infolge der in der Sünde naturnothwendig mitgesetzten Alteration der Persönlichkeit, die abnorme sittliche Entwickelung des Menschen zu keinem wirklich vollendeten Abschluß, nämlich in der wirklichen Vergeistigung desselben, kommen kann, weder als Entwickelung des Geschlechts im Ganzen, noch als Entwickelung der menschlichen Einzelwesen. Eine solche Erlösung wird aber auch durch den Begriff Gottes selbst unbedingt gefordert. Wie Gott überhaupt nicht wirklich Schöpfer sein kann, wofern er nicht sein Schöpfungswerk sicher zu dem ihm gesetzten Ziele hinausführt: so verlangen insbesondre seine Heiligkeit und Gerechtigkeit unbedingt die absolute Aufhebung der Sünde in der Kreatur. Gott muß der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden.

§. 527. Das Verhältniß, in welches Gott zu der sündigen Welt als ihr Erlöser oder zu ihr, wie sie Gegenstand seiner erlösenden Wirksamkeit und in der Erlösung begriffen ist, tritt, drückt eine neue und letzte besondre Reihe göttlicher Eigenschaften aus, die wir als die ökonomischen (im altdogmatischen Sinne des Worts) bezeichnen können (vgl. oben

§. 27., Anm.). Auch sie sind der Natur der Sache nach relative oder transeunte Attribute, und zwar Modificationen von den §. 41. entwickelten, und correspondiren genau den §. 494. angegebenen als ihre wesentlichen Ergänzungen. Von den essentiellen unter jenen relativen göttlichen Grundeigenschaften modifizirt sich nur die Güte, sie wird nämlich Gnade, deren Begriff ist die absolute Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältniß zur sündigen Welt als sie erlösende. Von den hypostatischen relativen göttlichen Eigenschaften können sich aus dem §. 494. gedachtem Grunde nur die Allwissenheit und die Allmacht aus dem hier obwaltenden Gesichtspunkte eigenthümlich näher bestimmen. Wird nämlich das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur Welt als zwar sündiger, aber erlöstwerdender angesehen, so ist die hypostatische relative Eigenschaft derselben nach der Seite ihres Selbstbewußtseins hin die Wahrhaftigkeit, nach der Seite ihrer Selbstthätigkeit hin die Treue. Eben in ihnen bethätigt sich die göttliche Gnade, und sie sind deshalb die concreten Formen derselben. Die göttliche Wahrhaftigkeit ist eine eigenthümliche Modification der göttlichen Allwissenheit (mit bestimmtem Einschluß der göttlichen Allweisheit), und correspondirt spezifisch als ihre Ergänzung, der göttlichen Heiligkeit. Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seines Selbstbewußtseins an die sündige persönliche Kreatur die verdunkelnden Wirkungen der Sünde in ihrem (religiösen) Selbstbewußtsein auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der verdunkelnden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise das Gottesbewußtsein bewirkt, mit andern Worten, daß er sich der sündigen (persönlichen) Welt schlechthin wirksam offenbart. Die göttliche Treue ist eine eigenthümliche Modification der göttlichen Allmacht, und correspondirt spezifisch, als ihre Ergänzung, der göttlichen Gerechtigkeit *). Ihr Begriff ist, daß Gott kraft der Mittheilung seiner Selbstthätigkeit an die sündige persönliche Kreatur die gefangennehmenden Wirkungen der Sünde in ihrer (religiösen) Selbstthätigkeit auf schlechthin wirksame Weise aufhebt, d. h. daß er in der sündigen persönlichen Kreatur der

*) 1. Joh. 1, 10: πιστός ἐστι καὶ δίκαιος.

gefangennehmenden Wirkungen der Sünde ungeachtet auf schlechthin wirksame Weise die Gottesthätigkeit bewirkt, mit andern Worten, daß er ihr schlechthin wirksamen Beistand wider die Sünde leistet.

§. 528. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, wesentlich mitgesetzt; ja es ist in dieser alles andre letztlich auf sie bezogen. Der göttliche Plan der Weltregierung ist ursprünglich in concreto eben der göttliche Rathschluß und Plan der Welterlösung, und die göttliche Weltregierung eben die Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses und Planes der Erlösung der sündigen Welt oder die göttliche Welterlösung selbst. Die göttliche Weltregierung ist bestimmt zu denken als die die Weltentwickelung aus dem Gesichtspunkt leitende Wirksamkeit Gottes, um durch sie die vollständige Verwirklichung der Erlösung an der sündigen Menschheit möglichst schleunig in stätig fortschreitender Weise herbeizuführen. Es concurriren deshalb bei ihr wesentlich auch die göttliche Gnade, Wahrhaftigkeit und Treue.

Anm. Deshalb ist dem Werk der göttlichen Weltregierung nicht etwa ein besondres Werk der göttlichen Welterlösung beizuordnen. Vgl. Bruch, die Lehre von den göttl. Eigensch., S. 204.

§. 529. Der göttliche Erlösungsplan kann nicht anders gedacht werden als so, daß er sich bestimmt auch auf die menschlichen Einzelwesen bezieht und auf die Art und Weise, wie die Erlösung sich an ihnen zu realisiren hat. Denn nur in den menschlichen Einzelwesen existirt die Menschheit in concreto, und nur als Erlösung der sündigen menschlichen Einzelwesen kann es eine wirkliche Erlösung der sündigen Menschheit geben. Der göttliche Erlösungsrathschluß und Erlösungsplan muß daher zugleich als Prädestination der einzelnen menschlichen Individuen für das Heil der Erlösung gedacht werden. Diese göttliche Prädestination ist aber durchaus nach der Analogie des abstracten Begriffs des göttlichen Weltplans (s. §. 42.), welcher ihr Substrat bildet, zu denken. Sie setzt allerdings in dem Weltplan als Erlösungs- und Heilsplan ausdrücklich die einzelnen individuell-persönlichen kosmischen Potenzen, welche die

Factoren des geschichtlichen Processes bilden, vermöge welches sich die Erlösung in und an der sündigen Menschheit vollzieht; allein sie setzt dieselben nur ihrem substantiellen Begriff, nicht auch ihrer concreten Erscheinung nach, nur als abstracte unbenannte Größen, d. h. nicht als die bestimmten menschlichen Individuen, als welche sie nachmals in dem wirklichen geschichtlichen Hergang auftreten. Sie kommt daher auch gar nicht in Conflict mit der menschlichen Freiheit, grade eben so wenig als der göttliche Weltplan selbst. Hiernach bestimmt sich nun auch die Aufgabe der göttlichen Weltregierung genauer. Sie hat die Entwickelung der Welt aus dem bestimmten teleologischen Gesichtspunkt zu leiten, um mittelst derselben — es versteht sich, ohne irgend eine Beeinträchtigung der Freiheit der menschlichen Einzelwesen, — in jedem bestimmten Momente ihres geschichtlichen Verlaufs grade diejenigen bestimmten individuell-persönlichen geschichtlichen Potenzen zu erzielen, welche in dem göttlichen Weltplan durch die Prädestination an diesem bestimmten Ort als die an ihm nothwendigen geschichtlichen Entwickelungsfactoren gesetzt sind. Mit andern Worten: die göttliche Weltregierung hat dafür zu sorgen, daß für die Uebernahme der unendlich mannichfaltigen Rollen, welche in dem großen Weltdrama der Vollführung der vollkommenen Erlösung an der sündigen Menschheit durch den Weltplan mit seiner ewigen Prädestination zumvoraus geordnet sind, die eigenthümlich qualifizirten menschlichen Actore in jedem Moment, wo sie in die Rolle einzutreten haben, vollzählig bereit seien, und diese dann mittelst ihrer geschichtlichen Führung jedem die ihm eigenthümlich zufallende Rolle wirklich zu übertragen. Wodurch sie hierfür sorgt, das kann nur sein theils ihre bestimmende Mitwirkung bei der Entstehung der menschlichen Einzelwesen (vgl. oben §. 124.), theils ihre erziehende Führung, die äußere und die innere, der schon daseienden. Es kann nun freilich nicht fehlen, daß bei dieser Vertheilung der geschichtlichen Rollen an die Einzelnen die göttliche Weltregierung den Einen einen unmittelbareren persönlichen Antheil am Genusse des Theils der Erlösung zutheilt als den Anderen, d. h. daß infolge der göttlichen Prädestination (die sich aber gar nicht auf die bestimmten Individuen als solche bezieht,) innerhalb des geschichtlichen Verlaufs der

Weltentwickelung ſelbſt eine göttliche Gnadenwahl der Einen vor den Andern ſtattfindet. Und dieſe Erwählung erſcheint allerdings zunächſt als eine Bevorzugung der Einen vor den Andern. Da jedoch weſentlich eben auf ihr die möglichſte Förderung der wirklichen Realiſirung des Erlöſungsrathſchluſſes an der organiſchen Geſammtheit der ſündigen Menſchheit beruht, jeder Einzelne aber ſein volles individuelles Heil nicht anders erlangen kann als zugleich mit dem vollen Heil des Ganzen, welchem er organiſch angehört, und mittelſt deſſelben: ſo kommt die Erwählung Einiger vor den Andern in Wahrheit Allen überhaupt, die jemals wirklich zum Heile gelangen, zugute, und zwar Allen gleichmäßig; und ſo zeigt ſie ſich vielmehr grade als eine rein gnadenvolle Maaßregel der göttlichen Weisheit.

Anm. Prädeſtination und Erwählung, ungeachtet ſie weſentlich zuſammengehören, dürfen doch nicht identifizirt werden, wofern ſich nicht alles verwirren ſoll. Dieſe iſt ein Act Gottes in der Zeit, jene ein ewiger. Der Gedanke einer göttlichen Gnadenwahl läßt ſich für das chriſtliche Denken nicht umgehn. Es erſcheint nämlich beim Hinblick auf den wirklichen Zuſtand der Welt, beides in der Vergangenheit und in der Gegenwart, als eine unläugbare Thatſache, daß die Einen an dem Heil der Erlöſung in Chriſto wirklich Theil haben, die Andern nicht. Und zwar gilt dieß ebenmäßig von der bloß äußeren und von der zugleich innerlichen Theilnahme an dieſem Heil. Dieſe Thatſache kann das chriſtlich-fromme Bewußtſein nicht umhin in cauſaler Weiſe wenigſtens mit auf Gott, näher auf ſeinen Willen und ſeine Wirkſamkeit zurückzubeziehn. Schon deshalb, weil ſonſt in dem Einzelnen das Bewußtſein ſeines Gnadenſtandes nicht zugleich das ſeiner vollſtändigen Abhängigkeit von Gott ſein würde; dann aber auch noch aus dem beſtimmteren Grunde, weil von dem chriſtlichen Bewußtſein der Sünde aus die wirkliche Gelangung des natürlichen Menſchen zum Heil der Erlöſung nur als das Werk Gottes denkbar iſt, nicht als das eigne Werk des Menſchen für ſich allein (ſ. unten §. 751.); dann auch zur wirklichen Ergreifung und ſubjectiven Aneignung des ihm vonaußenher

angebotenen Erlösungsheils aus eigner Kraft allein ist dem christlich-frommen Bewußtsein zufolge der natürliche Mensch schlechterdings unfähig. Eben von hieraus will nun freilich die lutherische Dogmatik der Vorstellung einer göttlichen Erwählung im Sinne der reformirten Lehre dadurch ausweichen, daß sie eine bedingte Erwählung Aller zur Seligkeit behauptet, die nur durch das eigne Widerstreben des Menschen zur Reprobation werden soll. Doch damit reicht man eben nicht aus. Die Voraussetzung, von der die lutherische Kirchenlehre hierbei ausgeht *), ist allerdings ganz richtig, die Annahme, daß, wenn gleich der natürliche sündige Mensch von sich selbst für das Heil der Erlösung unempfänglich ist, doch diese Empfänglichkeit in ihm vonseiten Gottes durch eine lediglich von außenher kommende Erregung geweckt werden kann, in der Weise, daß es nun von seiner eignen Selbstbestimmung abhängt, ob er diese Empfänglichkeit in sich aufkommen läßt oder nicht, ob er sich selbst verneinend gegen sie bestimmen oder eine solche Verneinung derselben unterlassen will (vgl. unten §. 759 ff.). Allein hiermit ist die Schwierigkeit keineswegs schon vollständig beseitigt. Denn es ist doch eine unbestreitbare Thatsache, theils daß die äußere Anregung der Empfänglichkeit der verschiedenen Individuen in sehr verschiedenem Maaße zutheil wird, so daß man bei denen, bei welchen sie nicht den Erfolg hat, wirkliche Empfänglichkeit in ihnen hervorzurufen, durchaus nicht ausnahmslos kategorisch behaupten kann, sie würde bei ihnen auch dann fruchtlos gewesen sein, wenn sie in reichlicherem Maaße an sie gekommen wäre, — theils daß von denen, in welchen wirkliche Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung zustande kommt, die Einen in ihr so verharren, daß es bei ihr zur wirklichen Bekehrung kommt, und ihnen so das Heil wirklich zutheil wird, die Andern nicht **). Von dem ersteren Unterschiede nun kann die Cau-

*) Diese Voraussetzung ist auch keineswegs eine Inconsequenz in dem lutherischen Systeme. S. Rettberg, die christlichen Heilslehren, S. 144—147.

**) Matth. 20, 16. C. 22, 14.

salität letzlich ganz augenscheinlich nur in Gott selbst gesucht werden. Aber auch von dem zweiten Unterschiede gilt dasdasselbe, da ja der Natur der Sache zufolge die lediglich von aussenher hervorgelockte Empfänglichkeit sich selbst überlassen in Allem wieder erlöschen muß, und nur durch die hinzukommenden inneren göttlichen Gnadenwirkungen erhalten werden und zur wirklichen Bekehrung ausschlagen kann (s. unten §. 765 vgl. §. 768.) Es entsteht also die Frage, woher es denn nun komme, daß von den durch äußere Gnadenwirkungen für das Heil der Erlösung wirklich empfänglich gewordenen die Einen wirksame innere Gnadenwirkungen erfahren, die Andern nicht. Da der Versuch, dieß Räthsel mittelst der göttlichen Präscienz zu lösen, an dem Widerspruch scheitert, der in dem Gedanken eines Vorherwissens willkürlich-freier Willensbestimmungen liegt (s. oben §. 42.), so läßt sich ein ausreichender Grund davon nur in einer in dieser Hinsicht in Ansehung der verschiedenen menschlichen Einzelwesen verschiedener Willensbestimmung Gottes finden. Immer also erscheinen uns im Betreff des Heils der Erlösung die Einen im Vortheil vor den Andern, und die Causalität dieser Erscheinung kann zuletzt nur in Gott gesucht werden, — zwar nicht grade nothwendig in einem ewigen göttlichen Rathschluß, wohl aber wenigstens in einer vorausgehenden zeitlichen göttlichen Willensbestimmung und Wirksamkeit. Für sie ist nun der Ausdruck Erwählung wirklich sehr bezeichnend. Nur muß diese göttliche Erwählung bestimmt (mit der h. Schrift) als ein zeitlicher Act Gottes genommen werden. Sie ist allerdings wesentlich bedingt auffeiten des Menschen, nämlich durch das wirkliche Vorhandensein der Empfänglichkeit für das Heil der Erlösung und für die wirksamen inneren göttlichen Gnadenwirkungen in ihm vermöge der an ihn gekommenen äußeren göttlichen Erweckungen. Aber diese Empfänglichkeit des Menschen ist (wiewohl ihre Bedingung) doch nicht der eigentliche Grund seiner Erwählung. Denn einmal sind in jedem gegebenen Zeitpunkt unläugbar mehr wirklich Empfängliche vorhanden als wirklich Auserwählte, — und fürsandre ist diese Empfänglichkeit selbst wenigstens in vielen

Fällen augenscheinlich erst die Wirkung einer hervorstechend kräftigen vonaussenher (in negativer und positiver Weise) sie erweckenden Wirksamkeit Gottes, d. h. eines besonders reichlichen Maaßes der vorbereitenden göttlichen Gnade, die also wieder auf einer vorhergängigen durch die eigne Selbstbestimmung des Individuums selbst in keiner Weise begründeten Erwählung im weiteren Sinne des Worts beruht. Wenn nun so, was die Erwählung zuletzt motivirt, nicht die sittliche Beschaffenheit des Erwählten ist*): so kann es nur theils seine natürliche individuelle Beschaffenheit oder Begabtheit, theils seine geschichtliche Stellung sein, vermöge welcher beider er vor andern auf eigenthümliche Weise geeignet ist, als des Heils der Erlösung wirklich persönlich theilhaftig zugleich wirsames Werkzeug der Förderung der dem göttlichen Welt- und Erlösungsplan entsprechenden geschichtlichen Fortentwickelung des Reichs der Erlösung zu sein**). Von dieser Annahme aus zeigt sich die Erwählung, die beim ersten Anblick ein Act der göttlichen Willkühr zu sein scheint, als ein Werk der göttlichen Weisheit***). Gott wählt in jedem geschichtlichen Moment aus der Gesammtheit des sündigen Geschlechts diejenigen aus zur wirklichen persönlichen Theilnahme an dem Heil der Erlösung, durch deren Eingliederung unter die positiven geschichtlichen Entwicklungspotenzen des Reichs der Erlösung unter den jedesmal gegebenen geschichtlichen Verhältnissen die möglichst größte Förderung der vollständigen Realisirung dieses Reichs zu erzielen steht, und so viele oder so wenige als hierzu grade erfordert werden. Da nun aber, wie der

*) Vgl. Röm. 9, 11.

**) Gott sucht sich jedesmal die für sein Regiment brauchbarsten Leute aus. Daher involvirt auch die Erwählung keinen Schatten von Verdienst und ist Sache reiner Gnade. Ganz besonders augenscheinlich stellt es sich in der oben angegebenen Weise bei der Erwählung des Paulus. Vgl. namentlich auch ApG. 9, 15. Es ist deshalb nicht ohne Bedeutung, daß grade dieser Apostel der eigentliche Begründer der Erwählungslehre ist.

***) Aus diesem Gesichtspunkt stellt sie auch Paulus ausdrücklich dar: Röm. 11, 11 ff. 25—36.

Weltzweck überhaupt, so insbesondre auch der Zweck der Erlösung an dem (organischen) Ganzen der Menschheit nicht anders erreicht werden kann als zugleich mit den individuellen Zwecken **aller** (bleibend) zu ihm gehörigen menschlichen Einzelwesen, so daß jede Förderung der Erreichung des universellen Zwecks der Menschheit eben als solche zugleich in demselben Maaße für jedes (auf bleibende Weise) zu ihr gehörige menschliche Einzelwesen eine Förderung der Erreichung seines individuellen Zwecks ist: so ist die aus der Rücksicht auf die möglichste Förderung der vollständigen Realisirung der Erlösung an der Menschheit als Ganzem motivirte Gnadenwahl eo ipso zugleich die denkbarerweise wirksamste Förderung der Realisirung der Erlösung an jedem der Menschheit (auf bleibende Weise) zugehörigen einzelnen Menschen, und bei Gott ebenso bestimmt auch aus diesem letzteren Gesichtspunkt motivirt. Hiermit weist sich die Erwählung zugleich als ein Werk der göttlichen Liebe aus, und der absolute Einklang der Weisheit und der Liebe in Gott. Die Erwählung ist diejenige Maaßregel der liebevollen Weisheit Gottes, vermöge welcher er die die Menschheit (auf bleibende Weise) constituirenden menschlichen Einzelwesen in derjenigen Abfolge*) zur wirklichen persönlichen Theilnahme an dem Heil der Erlösung hinführt, bei welcher der die Beseligung einer in sich vollständigen organischen Totalität von menschlichen Individuen bezweckende Plan der Erlösung der sündigen Menschheit auf die möglicherweise am meisten geförderte Art zu seiner Vollführung kommt, und also wie das Ganze der Menschheit so auch jeder einzelne Mensch, der dieser (auf bleibende Weise) zugehört, kraft des von Christo vollbrachten Erlösungswerks des größtmöglichsten Maaßes von Heil und Seeligkeit theil-

*) Dieß, daß im Lauf der geschichtlichen Vollführung der Erlösung die Einen frühe, die Andern spät zur persönlichen Theilnahme an dem Heil der Erlösung von Gott berufen worden, nichts desto weniger aber doch diese alle zuletzt jeder die volle Seligkeit (§. 474.), und mithin alle den gleichen Lohn empfangen, stellt der Erlöser in der Parabel Matth. 20, 1—16, dar.

haftig wird. Was zunächst als eine Zurücksetzung der Einen gegen die Andern erscheint, stellt sich heraus als in Wahrheit eine Bevorzugung dieser letzteren im eignen Interesse und zugunsten jener ersteren. Es bedarf, um sich hier zu orientiren, nur der richtigen Einsicht das Verhältniß zwischen der Menschheit als Ganzem und ihren einzelnen Individuen, d. h. überhaupt in das Verhältniß zwischen dem Organismus als Ganzem und seinen einzelnen Gliedern. In der Entwickelungsgeschichte jedes Organismus überhaupt begegnen wir ganz derselben Erscheinung. Immer eilen einzelne Glieder desselben durch ein unverhältnißmäßiges Wachsthum der übrigen voran; dieß aber ist grade die Bedingung davon, daß die zunächst zurückbleibenden ihre verhältnißmäßige Ausbildung überhaupt erlangen. Auch bei der Erwählung bewährt es sich als das Geheimniß der Weisheit Gottes, daß er jedes genau zu seiner Zeit thut. Freilich setzt diese Lösung des Problems der Prädestination voraus, daß das nicht schon die ganze Geschichte des menschlichen Einzelwesens ist, was von ihr jetzt für uns in die Wahrnehmung fällt, und daß sich dieselbe auch nach dem sinnlichen Tode noch fortsetzt (wenn gleich unter völlig veränderten Bedingungen); aber diese Annahme, die auch der Schrift nicht fremd ist, ist ja ohnehin innerhalb unsres Gedankenkreises ein unvermeidlicher und wesentlicher Satz (S. unten §. 804.). Wenn aber bei der obigen Auffassung der Erwählung, dieselbe für sich allein genommen, der Schein entsteht, als würde durch die Gnadenwahl (in schleiermacherscher Weise) letztlich für alle menschlichen Einzelwesen ohne Ausnahme die persönliche Theilnahme an dem Heil der Erlösung herbeigeführt: so muß ausdrücklich daran erinnert werden, daß wir (s. §. 496.) überall die Möglichkeit voraussetzen, daß das menschliche Individuum letztlich in der Sünde hangen bleibe. Es steht für Jeden die Möglichkeit des endbeharrlichen Widerstands gegen die vorbereitende Gnade Gottes offen, welche, so lange es dafür noch Raum gibt, unabläßig bemüht ist, ihn für das Heil der Erlösung empfänglich zu machen. Wer endbeharrlich sich durch sie nicht zubereiten lassen will, der geth der huld-

vollen Weisheit Gottes, die sich in der Gnadenwahl auch speciell zu seinen Gunsten bethätigt, ungeachtet verloren. Allein er zählt eben hier gar nicht mit. Denn weil er es selbst so will, fällt er als ein dürres Blatt ab vom Baume der Menschheit, und wird als ein verdorrter Rebe abgeschnitten vom Weinstock der in ihrer Erlösung zugleich sich in sich zur geschlossenen Totalität vollendeten Menschheit (Joh. 15, 6), der er nur vorübergehend angehört. Er reiht sich nicht mit ein in ihre festbestimmte Vollzahl (§. 123. 461: sondern bleibt überschüssig zurück als Spreu, die kein bleibendes Sein hat. Vgl. unten §. 605*).

§. 530. Die erlösende That Gottes muß als eine schöpferische**) (s. oben §. 31.) gedacht werden, also als eine zwar absolute, aber nicht rein absolute. Sie muß die Setzung eines absolut neuen Anfangs des menschlichen Geschlechts durch einen absoluten Act sein, die Setzung einer neuen Bildung des menschlichen Geschöpfs, welche aus der natürlichen Menschheit durch ihre bloße Entwickelung schlechthin nicht hervorgebracht werden könnte (§. 525.) Aber sie muß eben so wesentlich auch sein die Setzung dieses schlechthin neuen Anfangs des menschlichen Geschlechts aus dem alten natürlichen Menschengeschlecht heraus, also nicht ohne dasselbe oder näher nicht ohne seinen vermittelnden Dienst, und mithin bestimmt in demselben. Würde der neue absolute schöpferische Anfang nicht in der alten natürlichen Menschheit selbst gesetzt, so wäre jede Continuität der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit abgerissen, und die Einheit dieser letzteren schlechthin aufgehoben. Es gäbe dann nicht zwei wesentlich verschiedene Perioden und Zustände Einer und derselbigen Menschheit, eine Periode der Sünde und eine andre der Erlösung, sondern zwei verschiedene Menschheiten, die einander schlechthin fremd wären und nichts angingen. Darin also besteht näher die erlösende That Gottes, daß er schöpferisch durch

*) In dem hier berührten Verhältniß dürfte der Grund der auffallenden Abwechselung der Termini πάντες u. ὁ πολλοὶ in der Stelle Röm. 5, 12—19 liegen.

**) Vgl. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15.

einen absoluten Act in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechts setzt, einen zweiten Adam. Und zwar einen solchen zweiten Anfänger der Menschheit, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforderlichen Vermögen, für sich selbst und für das gesammte menschliche Geschlecht, potentia ausgerüstet, ebendamit aber andrerseits auch befähigt ist, die bisherige abnorme oder sündige sittliche Entwickelung der alten natürlichen Menschheit, beides wie sie die des Geschlechts im Ganzen und wie sie die der einzelnen menschlichen Individuen ist, wieder rückgängig zu machen, und eine neue schlechthin normale und somit wirklich zum Ziel führende sittliche Entwickelung zu causiren, d. h. ihr Erlöser oder Christus zu sein. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. Eben auf einen solchen zweiten Ansatzpunkt ist ja auch die Schöpfung des Menschen sogleich vonvornherein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkt, dem ersten oder natürlichen Adam, der wahre, d. h. der seinem Begriff wirklich entsprechende Mensch noch gar nicht zustande gekommen ist. Von ihm aus erwartet daher die Schöpfung des Menschen bestimmt noch eine neue, sie erst abschließende Wiederaufnahme.

Zweites Hauptstück.

Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers.

§. 531. Die Wiederaufnahme der unvollendet gebliebenen Schöpfung des Menschen durch die Schöpfung des zweiten Adams ist schlechterdings bedingt aufseiten der alten natürlichen und sündigen Menschheit durch Voraussetzungen, die zuvor in ihr zuwege gebracht sein müssen, näher durch einen spezifisch bestimmten sittlichen Zustand derselben. Bedingt, sagen wir nämlich, nicht etwa causirt*) Diese Bedingung ist eine doppelte, — daß in ihr die Bedingungen gegeben seien einmal einer wirklich normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Adams und fürsandre einer geschichtlichen oder genauer weltgeschichtlichen Wirksamkeit desselben in der alten natürlichen Menschheit, und zwar einer sie erlösenden geschichtlichen Wirksamkeit auf sie in ihrer Totalität. Beide Bedingungen sind keineswegs unmittelbar gegeben, sondern sie müssen erst durch die Entwickelung der Menschheit nach und nach aus ihr hervorgearbeitet werden. Die Schöpfung des zweiten Adams und mit ihr die Erlösung bedarf also schlechterdings einer sie ermöglichenden geschichtlichen Vorbereitung.

§. 532. Den ersten Punkt angehend ist der Sachverhalt dieser. Auch den zweiten Adam kann Gott kraft seiner schöpferischen Wirksamkeit nicht unmittelbar als den actualiter wahren, d. i. geistigen-Menschen hervorbringen, weil die wirkliche (d. h. die geistige Persönlichkeit ihrem Begriff zufolge nur eine wesentlich zugleich durch sich selbst gesetzte, also durch ihre eigene Entwickelung gewordene sein kann, oder weil der Geist, ebenfalls seinem Begriff zufolge, nicht gesetzt werden, sondern nur sich selbst setzen kann.

*) Vgl. C. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit, S. 114.

Gott kann alſo den zweiten Adam unmittelbar nur als den potentia wahren, d. h. geiſtigen Menſchen hervorbringen, zum actu wahren oder geiſtigen Menſchen muß dieſer ſich ſelbſt machen kraft ſeiner ſittlichen, Entwickelung. Einen wirklichen zweiten Anfänger des menſchlichen Geſchlechts, d. h. einen ſolchen, der zugleich der Erlöſer und Vollender deſſelben zu werden vermag, kann daher Gott nur dann erſt ſchöpferiſch ſetzen in dem alten natürlichen Geſchlechte, wann in dieſem die vonvornherein fehlenden (§. 496 ff.) Bedingungen ſeiner normalen ſittlichen Entwickelung durch den geſchichtlichen Proceß zuſtande gekommen ſind.

§. 533. Die Bedingungen nun der normalen ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Einzelweſens laufen alle zuſammen in der Einen, der Möglichkeit einer richtigen ſittlichen Erziehung deſſelben bis zu ſeiner natürlichen Reife hin (§. 191.). Auf abſolute Weiſe kann freilich dieſe Bedingung in der alten natürlichen Menſchheit überhaupt niemals erreicht werden; denn geſchähe dieß, ſo wäre ja die Erlöſung, von deren Möglichkeit es ſich eben erſt handelt, ſchon factiſch vorhanden. Es braucht aber hier auch nicht mehr gefordert zu werden als eine ſolche Annäherung an die Richtigkeit der Erziehung, bei welcher die in ihr mitgeſetzte Abnormität ihrer Einwirkung auf den ſich zu ſeiner natürlichen Reife entwickelnden zweiten Adam vermöge der urſprünglichen Richtigkeit ſeiner eignen Naturanlage von ihm ſchlechthin überwunden werden kann.

§. 534. Worauf es hierbei zuletzt weſentlich ankommt iſt, daß es in der Menſchheit zu einem wirklichen, vollen Bewußtſein um die nun einmal vorhandene ſittliche Abnormität oder die Sünde als wirkliche ſittliche Abnormität oder Sünde gekommen ſei, wodurch für den zweiten Adam die Möglichkeit eröffnet iſt (nämlich mit Hülfe ſeiner Erzieher), nicht durch Unwiſſenheit und Täuſchung in die Sünde verwickelt zu werden. Dieſes wirkliche Bewußtſein um die Sünde ſetzt dann ſeinerſeits wieder die volle Entwickelung der Sünde in der Menſchheit voraus*), und dieſe wieder die Entwickelung der Perſönlichkeit in ihr zu wirklichem Bewußtſein über ſich, ſo daß ſie über die verſchiedenen Stufen der ſittlichen Rohheit hinweg

*) Conradi, Krit. d. chr. Dogmen, S. 156 f. 356 f.

wirklich bis zu dem Punkt, auf dem sie sich selbst erfaßt, hindurchgedrungen ist, also bis zu dem Standpunkt der eigentlichen Subjectivität. Denn nur in dem Maaß, in welchem sich in dem Menschen die Persönlichkeit entwickelt, wird auch in ihm die Sünde wahrhaft sündig. Vgl. §. 520.

§. 535. Die hiermit geforderte Bedingung der Möglichkeit der normalen sittlichen Entwickelung des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechts und mithin auch seiner Schöpfung kann aber selbst auch wieder nicht durch die eigne Entwickelung der sündigen Menschheit *für sich allein* und *lediglich aus sich selbst heraus* zustande kommen; denn diese ist ja nur eine immer tiefere Verwickelung der Menschheit in die sittliche Abnormität. (§. 520.). In ihr *für sich allein genommen* wird zwar allerdings die Sünde je länger desto sündiger und mächtiger, keineswegs aber kommt sie damit zugleich auch immer mehr *als Sünde* zum Bewußtsein; im Gegentheil sie wird je länger desto mehr als die Normalität der menschlichen Lebensentwickelung selbst, sonach als sittlich betrachtet.*) Soll die Entwickelung der natürlichen Menschheit die klare Erkenntniß der Sünde als Sünde zum Ergebniß haben, so kann sie dieß *nur vermöge einer* eigenthümlich neuen und also *schöpferischen Wirksamkeit Gottes* auf sie und in in ihr, welche mithin der wirklichen schöpferischen Setzung des neuen Anfängers des Geschlechts *vorbereitend* vorangehn muß, und selbst schon wesentlich eine *erlösende* Wirksamkeit ist, ungeachtet sie die *volle* Erlösung nur erst anbahnt.

§. 536. Ihre nähere Beschaffenheit ergibt sich aus der Natur der Sache selbst heraus folgendermaßen. Die Aufgabe ist, daß es in der natürlichen Menschheit zum klaren und sichren Bewußtsein um die Sünde *als Sünde* komme. Dieses Bewußtsein nun kann ihr nur an dem Bewußtsein um die menschliche *Persönlichkeit* in ihrer Wahrheit und Reinheit aufgehn; denn eben der Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit ist es ja, was die sittliche Abnormität oder die Sünde constituirt. Jenes richtige Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit kann aber die Menschheit als natürliche und sündige aus dem Bereich

*) Rom unter den Kaisern, Herodes der Große u. s. w.

ihrer natürlichen Erfahrung unmöglich schöpfen; in diesem findet sie nirgends eine ihrem Begriff wirklich entsprechende Persönlichkeit. Nur die absolute Urpersönlichkeit, die Persönlichkeit Gottes ist für sie noch vorhanden, um sich an ihr ein richtiges Urtheil von der wahren Persönlichkeit überhaupt und somit auch von der wahren menschlichen Persönlichkeit zu bilden*). Also nur vermöge der Erkenntniß Gottes, nur vermöge eines reinen und kräftigen Gottesbewußtseins kann die sündige natürliche Menschheit zum Bewußtsein um die reine Idee der menschlichen Persönlichkeit und demnach auch zum wahren Bewußtsein um die Sünde als Sünde gelangen. Allein das Gottesbewußtsein ist ja eben selbst nothwendig getrübt, verdunkelt, verwirrt und entkräftet in der natürlichen Menschheit infolge ihrer sündigen Entwickelung, sie vermag nicht, es richtig und kräftig zu vollziehn. Soll also eine Erkenntniß der Sünde für sie möglich sein, so kommt es vor allem auf eine Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in ihr an, welche aber aus dem eben angeführten Grunde augenscheinlich nicht ihr eignes Werk sein kann, sondern nur das Werk Gottes in ihr. Infolge der Störung der Persönlichkeit haben die jetzigen allgemeinen naturgemäßen Data, die äußeren und die inneren, mittelst welcher Gott sich dem menschlichen Selbstbewußtsein erkennbar macht**), nicht den hinreichenden Grad von Wirksamkeit für dasselbe, um es sich auf richtige und sichre Weise als Gottesbewußtsein vollziehn zu lassen; dieses letztere kann also als ein richtiges und sichres allein in dem Falle zustande kommen, wenn Gott sich durch eine in dem dermaligen Naturlauf selbst nicht begründete irdisch kosmische Wirksamkeit dem menschlichen Selbstbewußtsein — sei es nun von aussenher oder von innen her — mit einem spezifisch

*) Daher kann in der natürlichen sündigen Menschheit alle richtige Erkenntniß überhaupt nur von der richtigen Gotteserkenntniß ausgehn. Denn eine richtige Erkenntniß ist überhaupt nur vermöge des Sich selbst richtig verstehens der menschlichen Persönlichkeit möglich, die natürliche sündige menschliche Persönlichkeit kann sich aber nur an der reinen Gottesidee über sich selbst orientiren.

**) Röm. 1, 19. 20.

verstärkten Maaße von Evidenz erkennbar macht, d. h. wenn er sich offenbart. So ist denn eine Offenbarung Gottes die Bedingung derjenigen Restauration des Gottesbewußtseins, die ihrerseits wieder die unerläßliche Bedingung des Aufkommens des klaren Bewußtseins um die Sünde als Sünde in der natürlichen Menschheit ist. Sie ist daher die nothwendige geschichtliche Vorbereitung der Schöpfung des zweiten Adams, und selbst schon, wie eine erlösende, so auch eine schöpferische Wirkung Gottes und der reale Anfang jener Schöpfung des wahren Menschen.

§. 537. Diese göttliche Offenbarung, welche in dem natürlichen sündigen Menschen das Gottesbewußtsein reinigen und beleben soll, darf doch demselben in keiner Weise eine magische Gewalt anthun; denn in diesem Falle würde sie, statt ihren Zweck zu erreichen, vielmehr nur überhaupt seine religiös-sittliche Entwickelung Ein für allemal aufheben. Sie muß daher einen bestimmten Anknüpfungspunkt bei dem Menschen haben; und diesen kann sie nur in der natürlichen rein psychologischen Erregbarkeit seines Sebstbewußtseins finden. Nichts sonst darf sie in ihm voraussetzen als irgend ein Maaß der Lebendigkeit seines Selbstbewußtseins oder seiner erkennenden Function. Sie kann daher die Reinigung und Belebung seines Gottesbewußtseins, welche sie bezweckt, unmittelbar nur mittelst einer eigenthümlich verstärkten Anregung desselben nach dem allgemeinen psychologischen Gesetz der Erregbarkeit des menschlichen Selbstbewußtseins anstreben. Diese aber läßt sich nicht anders denken als mittelst einer eigenthümlich neuen und näheren äußeren Kundgebung Gottes für den Menschen. Will sich Gott dem sündigen Menschen offenbaren, so muß er zuallernächst auf für diesen unmittelbar erkennbare Weise selbst in die menschliche Geschichte als handelnde Person eintreten mittelst solcher äußerer Ereignisse, welche nicht das Product der natürlichen Geschichtsentwickelung als solcher sein können. Er muß näher innerhalb des großen Kreises der sich natürlich oder rein aus sich selbst heraus fortentwickelnden allgemeinen menschlichen Geschichte auf eine aus der eignen Lebensbewegung dieser nicht erklärbare Weise in irgend einem einzelnen Punkt derselben einen deutlich

heraustretenden besonderen kleineren Kreis einer eigenthümlich göttlichen Geschichte, einer Geschichte, in welcher Er selbst nach seiner Wirklichkeit und Wahrheit sich auf objective Weise dem menschlichen Selbstbewußtsein kund gibt, anspinnen. Dieß ist dasjenige Moment, von welchem alle Gottesoffenbarung, wenn sie nicht eine magische sein soll, schlechterdings ausgehen muß. Wir bezeichnen es als die göttliche Manifestation. Sie ist wesentlich eine Geschichtsthatsache oder ein Complex von Geschichtsthatsachen, und alle Offenbarung ist so primitiv Geschichtsthatsache, Geschichte.

§. 538. Allein an ihrem Ziel ist die göttliche Offenbarung hiermit noch nicht. Soll es zu einer wirklichen Offenbarung Gottes kommen durch die göttliche Manifestation, und soll diese nicht wirkungslos vorübergehen, sondern wirklich in der natürlichen Menschheit den geschichtlichen Proceß einer eigenthümlichen Vorbereitung der Erlösung in ihr hervorrufen, so ist die Bedingung augenscheinlich, daß dieselbe menschlicherseits wirklich aufgenommen, d. h. richtig verstanden und festgehalten werde. Zu einer richtigen Auffassung der göttlichen Manifestation ist aber der natürliche Mensch rein als solcher seinem Begriff selbst zufolge unfähig wegen der bei ihm statthabenden Gestörtheit seiner Persönlichkeit überhaupt und mithin auch seines erkennenden Organs, d. h. seines Selbstbewußtseins insbesondre. Soll demnach eine solche richtige Auffassung der göttlichen Manifestation vonseiten des Menschen, an welchen sie ergeht, wie sie die Bedingung der wirklichen Gottesoffenbarung ist, zustande kommen, so ist dieß dadurch bedingt, daß der äußeren Kundgebung auch noch eine innere unmittelbare oder übernatürliche Einwirkung Gottes auf das Selbstbewußtsein desjenigen, welchem die Manifestation zutheil wird, hinzutrete, kraft welcher es sich in seiner Richtung auf diese richtig zu vollziehen und somit eine richtige Gotteserkenntniß zu erzeugen vermag, nämlich eine relativ richtige, nach Maaßgabe der jedesmaligen bestimmten Manifestation, — also eine innere göttliche Erleuchtung vermöge einer unmittelbaren Gedankenerweckung bei der Aufnahme der äußeren geschichtsmäßigen Kundgebung zum Behuf ihres richtigen Verständnisses. Für diese innere erleuchtende Einwirkung Gottes auf den Menschen ist aber in diesem auch bereits ein bestimmter innerer (sittlicher) Anknüpfungspunkt und ein bestimmtes Vermittlungsmittel

gegeben, wodurch allerdings ihre Möglichkeit bedingt iſt, nämlich eben in der vorangehenden äußeren, objectiven Thatſache der göttlichen Manifeſtation. Denn indem dieſe letztere im Menſchen das Gottesbewußtſein durch einen eigenthümlich verſtärkten äußeren Reiz ſollicitirt, hat ſie nach dem einfachen pſychologiſchen Cauſalgeſetze in der Seele deſſelben eine eigenthümliche religiöſe Erregtheit zur Folge und ſomit die ſpezifiſche ſubjetive Empfänglichkeit deſſelben für die innere Einwirkung Gottes. So bleibt denn auch hierbei alles Magiſche ausgeſchloſſen. Dieſes innere Moment der göttlichen Offenbarung iſt die Inſpiration.

Anm. Die Inſpiration iſt eine unmittelbare Wirkung Gottes auf den Menſchen und in ihm, aber keineswegs eine in ihm unvermittelte. Es ſind nämlich durchaus nicht gleichbedeutende Sätze, einmal: Gott wirkt auf die Seele des Menſchen nicht unmittelbar, d. h. nicht anders als durch Mittelurſachen, — was unbedingt falſch iſt, — und fürsandre: Gott wirkt auf die Seele des Menſchen und in ihr nicht ohne Vermittelung, d. h. nicht ohne einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt in ihr ſelbſt und ihrer eignen Wirkſamkeit, nicht ohne ſich ausdrücklich an eine beſtimmte eigne Receptivität für ſeine Einwirkung in ihr zu wenden, — was unbedingt richtig iſt. Dieß letztere heißt eben nur: Gott wirkt nicht magiſch auf den Menſchen. Ohne den Dazwiſchentritt eines ſolchen äußeren Vermittelungsmittels wie die Manifeſtation würde die Inſpiration allerdings ein magiſcher Hergang ſein. Weshalb denn eine Inſpiration ohne irgend eine Beziehung auf eine göttliche Manifeſtation ein Unding iſt und unmöglich. Die Inſpiration modifizirt ſich verſchiedentlich jenachdem ſie in dem Menſchen die Erkenntniß, welche ſie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter der individuellen Form oder unter der univerſellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Wiſſen (Gedanke), jenachdem der Inſpirirte entweder Seher (§. 241.) iſt oder Prophet (§. 242.). Im erſteren Falle vollzieht ſie ſich, wegen des unauflöslichen Zuſammenhangs zwiſchen Ahnen und Anſchauen (§. 223.) und hier näher Andächtigſein und Contempliren (§. 241.), als Viſion. Im andern Falle berührt Gott, nämlich mittelſt ſeiner (geiſtigen) Natur (wie wir zu ſagen pflegen, durch

seinen Geist,), die Claviatur der menschlichen Seele unmittelbar (oder immerhin auch unter Vermittelung bereits vollendeter kreatürlicher Geister) in der Weise, daß er aus der Gesammtmasse der in ihr wirklich vorhandenen Begriffe und Vorstellungen mehrere unter einander in eine solche Verbindung setzt, daß aus ihrer Verknüpfung ein wesentlich neuer Gedanke hervorspringt, so daß das Individuum sich dessen bestimmt bewußt ist, diesen neuen Gedanken nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankencombination, auf welcher er genetisch beruht, nicht selbstbewußter und selbstthätigerweise vollzogen zu haben, wohl aber dieselbe nachzuconstruiren und so die neue Entdeckung sich ausdrücklich zu bewähren vermag. Diese letztere Form der Inspiration, welche der Natur der Sache zufolge die wichtigere ist, namentlich in ihrem bestimmten Verhältniß zur göttlichen Offenbarung, fällt unter den allgemein anerkannten generischen Begriff der genialen Conception. Vgl. §. 647. Die Thatsachen, von denen er ursprünglich abgezogen ist, betrachtet selbst der nüchterne Reinhard als unantastbare. Er macht (Christl. Moral, IV, S. 282 f.) darauf aufmerksam, wie „aus der unergründlichen Tiefe" des menschlichen Geistes „oft Wirkungen hervorkommen, die er selbst mit Erstaunen betrachtet, wenn er sie gleich für sein eignes Werk erkennen muß" (dieß letztere müssen wir freilich in Abrede stellen). „So wird z. B." — setzt er hinzu — „Jeder, der sich selbst beobachtet hat, gestehen müssen, daß er zu seinen glücklichsten Einfällen, zu seinen wichtigsten Gedanken, zu den Entdeckungen, die er etwa gemacht, zu den neuen Wahrheiten, die er gefunden hat, gekommen ist, ohne zu wissen wie, und daß sie ihm wie durch Eingebung zutheil worden sind. In dem Zustande, welchen man Begeisterung nennt, und der im höchsten Grade bei „Dichtern vorzukommen pflegt, entsteht alles auf diese Art, und erscheint als das Werk einer höheren Einsprache." Die Inspiration ist weit häufiger als wir anzunehmen gewohnt sind.

§. 539. Beide, Manifestationen und Inspirationen fordern sich gegenseitig schlechthin, und bilden eben in ihrer unauflöslichen Einheit die Offenbarung. Sie sind nur verschiedene Seiten der-

ſelben. Die Manifeſtation iſt ihre äußere und objective Seite, die Inſpiration ihre innere und ſubjective.

Anm. Vgl. auch Nitzſch, Syſt. d. chr. Lehre, S. 71 f.

§. 540. Unmittelbar ihrem Begriff als ſchöpferiſcher Act Gottes (ſ. oben §. 535.) zufolge iſt die Offenbarung eine übernatürliche oder (wie man richtiger ſagen ſollte,) überkreatürliche, d. h. nicht das bloße Erzeugniß der eignen Entwickelung der Kreatur rein aus ſich ſelbſt heraus. Wodurch ſie ſich characteriſtiſch als übernatürlich beurkundet, iſt das Wunder, hier noch im weiteſten Sinne des Worts, in welchem es mit der übernatürlichen Erſcheinung überhaupt gleichbedeutend iſt. Das Wunder iſt der unabtrennliche Begleiter jedes eigentlich ſchöpferiſchen Acts Gottes (ſ. oben §. 49.). Denn es iſt eben weſentlich das Hervortreten des abſoluten Acts, welcher in der ſchöpferiſchen Wirkſamkeit Gottes ihrem Begriff zufolge mitgeſetzt iſt (ebendaſ.). Und, eben einfach dieß iſt der Begriff deſſelben, das es die Wirkung eines abſoluten, d. h. ſchlechthin unvermittelten Acts Gottes iſt, eines Acts, in welchem Denken und Setzen ſchlechthin und ſomit auch ſchlechthin unmittelbar in Einem ſind. In dieſem ſeinem Begriff liegt es daher unmittelbar, daß es ſchlechthin unerklärbar iſt. Denn es iſt eine ſchlechthin ohne die Dazwiſchenkunft irgend einer Vermittelung gewirkte Wirkung; erklären aber heißt immer nur die Vermittelungen aufweiſen zwiſchen dem zu erklärenden Datum und ſeiner Cauſalität. Als Wirkung eines ſchlechthin unvermittelten Acts Gottes iſt es auch von ihm in der Kreatur ohne irgend eine Vermittelung (ohne irgend einen vermittelnden Dienſt) dieſer gewirkt*). Es iſt deshalb ſchon durch den Begriff ſelbſt ausgeſchloſſen, daß der Hergang bei ihm anſchaubar und vorſtellbar ſein könne**). Es gibt ja bei dem Wunder ſeinem Begriff gemäß eben gar keinen Hergang. Anſchaubar und vorſtellbar kann bei ihm ſchlechterdings ſonſt nichts ſein als die Wirkung. Ebenſo wenig kann aber auch

*) „Das Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt". J. Müller, Chr. Lehre v. d. Sünde, II, S. 232 f.

**) Und doch wird dieſe Anſchaubarkeit und Vorſtellbarkeit oft grade als Bedingung der Anerkennung des Wunders gefordert.

von einem Widerstreit des Wunders mit den Naturgesetzen die Rede sein. Deshalb nämlich nicht, weil bei dem Wunder die Kreatur überhaupt gar nicht concurrirt, mithin auch das Naturgesetz nicht. Gottes wunderwirkende Action kommt mit den Naturgesetzen überhaupt gar nicht in Berührung, folglich auch nicht in Conflict. Wunder kann schlechterdings nur Gott selbst wirken, eben als absolute Actionen, und der Mensch (oder das Geschöpf überhaupt) nur durch Gott. Der umgekehrte Ausdruck, daß Gott durch den Menschen Wunder wirke, ist durchaus schief und irreleitend; denn der Mensch (oder welche Kreatur auch immer) wirkt bei dem eigentlichen Wunder in keiner Weise mit, und bedingt dasselbe in keiner Art. Sofern Gott dem Menschen das Wunder zu vollbringen gibt, kann es im Allgemeinen nur in zwei verschiedenen Formen auftreten, nämlich entweder als Wunder des erkennenden Handelns d. h. als Weissagung, oder als Wunder des bildenden Handelns, d. h. als Wunder im engeren Sinne des Worts. Sie sind, die Weissagung eine Erkenntniß, das Wunder im engeren Sinne ein Gebilde, bei denen der kreatürliche Vermittelungsproceß notorisch fehlt. Das Wunder im engeren Sinne hat ein wesentliches Verhältniß zur Manifestation in der göttlichen Offenbarung. Soll für den natürlichen Menschen der für ihn in seinem sündigen Zustande (relativ) verborgene Gott offenbar werden, so muß er eben in solchen sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die unzweideutig außerhalb der Reihe der in der Welt selbst ihre zureichende Causalität habenden Erscheinungen liegen, aus seiner Verborgenheit heraustreten, d. h. in Wundern. Daher sind Wunder ein constitutives Element jeder Manifestation Gottes, eben als Zeichen, an denen der Eintritt eines über die Kreatur hinausliegenden Princips in die Geschichte der Kreatur unzweideutig erkannt wird. Denn das, woran die die Manifestation Gottes bildende Geschichte allein mit Sicherheit als eine eigenthümlich göttliche, als ein Eingehen Gottes selbst als geschichtlich handelnde Person in die menschliche Geschichte erkennbar ist, das sind solche geschichtliche Erscheinungen, welche causaliter nur auf Gott selbst zurückgeführt werden können, d. i. Wunder. Ein eben so wesentliches Verhältniß hat die Weissagung zur Inspiration in der göttlichen Offenbarung. Die durch die In-

spiration gewirkte göttliche Erleuchtung kann sich ja gar nicht anders darstellen als durch die Weissagung, welche das Wort Gottes ausspricht, und ist ihrem Begriff zufolge wesentlich von ihr begleitet (S. oben §. 242.). Das Wunder im weiteren Sinne (die Weissagung und das Wunder im engeren Sinne in sich begreifend,) ist hiernach in der That das wesentliche Kriterium des Uebernatürlichen oder richtiger Ueberkreatürlichen überhaupt und also namentlich auch der göttlichen Offenbarung. Denn was wir für übernatürlich halten sollen, das muß von der Art sein, daß es schlechthin unmöglich ist, dasselbe von einer kreatürlichen Causalität und überhaupt von einer andern Causalität herzuleiten als unmittelbar von Gott selbst. In dieser Beziehung kann es nun aber nur Ein absolut unzweideutiges Kennzeichen geben, nämlich, weil der kreatürliche Proceß wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, das offenkundige Fehlen eines Vermittelungsprocesses bei der Entstehung derjenigen thatsächlichen Erscheinung, welche den Character der Uebernatürlichkeit beansprucht. Und dieß ist auch gar nicht etwa ein in sich selbst schwankendes Merkzeichen. Denn wo jener Vermittelungsproceß nicht fehlt, da kann er sich ja auch nie schlechthin verbergen, weil er, als innerhalb der Kreatur statthabend, immer in irgend einem Maaße ein räumlicher und zeitlicher, und mithin auch ein irgendwie sinnlich wahrnehmbarer sein muß. Eben der notorisch nicht kreatürlich vermittelte notorische Erfolg innerhalb der Kreatur ist aber das Wunder (im weiteren Sinne des Worts) oder das Uebernatürliche.

Anm. 1. Das Wunder ist ein Zeugniß von der Wirksamkeit Gottes als einer absoluten, mithin auch von der absoluten Unabhängigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur daseienden Welt. Im Wunder bewährt sich die Allmacht Gottes als absolute. Das eigentliche religiöse Interesse an den Wundern beruht grade darauf, daß sie Beurkundungen des lebendigen und freien Verhältnisses Gottes zu der nach schlechthin festen Gesetzen in sich verlaufenden Welt sind, und somit auch eine Bewahrheitung der wirklichen Transcendenz Gottes über die Welt (seiner Immanenz in ihr unbeschadet) und des Theismus gegenüber von dem Pantheismus. Vgl. auch Hase, Lehrb. d. ev. Dogm., S. 209. (2. A.)

Anm. 2. Das spezifische Analogon des Wunders ist innerhalb des schon hinter uns liegenden irdischen Schöpfungsverlaufs die Entstehung wesentlich neuer Stufen und Formationen der Kreatur (der einzelnen Naturreiche, Geschlechter u. s. w.), welche auch nur als schlechthin plötzlich (aller vorangehenden Vorbereitungen ungeachtet) hervortretend gedacht werden können. Auch in ihr springt die Wirksamkeit Gottes als eine absolute in's Auge (§. 49.). Sie gehört deshalb wesentlich in Eine und dieselbe Kategorie mit dem Wunder. Vgl. auch Twesten, Dogmat., I., S. 351 ff. II., S. 172 ff.

Anm. 3. Der Begriff des Weissagens ist hier im engeren Sinne zu nehmen. Das Weissagen durch Inspiration, von welchem hier allein die Rede ist, fällt allerdings wesentlich unter den oben §. 242. erörterten allgemeinen Begriff des Weissagens; aber es erschöpft ihn für sich allein noch nicht. Keineswegs ist etwa jedes Weissagen ein Weissagen aus Inspiration. Die religiöse Beziehung aber ist in dem Begriffe der Weissagung überhaupt ein durchaus wesentliches Merkmal. S. ebendort. Das Vorhersagen des Zukünftigen ist darin nur ein untergeordnetes Moment, wiewohl nicht grade ein unwesentliches. Denn es liegt ja in der Sache selbst, daß die erleuchtete religiöse Erkenntniß insbesondre auch die richtige Vorausbeurtheilung der zukünftigen Entwickelung der göttlichen Veranstaltungen zur Erlösung der sündigen Welt in sich schließen muß, und vorzugsweise grade durch sie sich bewähren kann. Je weniger das vorausgesagte zukünftige Ereigniß ein bloß zufälliges ist, desto mehr hat die Voraussagung desselben auf den Character der Weissagung Anspruch.

Anm. 4. Durch die Bestimmungen des §. soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß durch schon vollendete kreatürliche Geister (Engel) Erfolge bewirkt werden können und bewirkt werden, die uns als Wunder erscheinen, — auch nicht, daß der bereits in hohem Grade sittlich normal gereifte (d. i. vergeistigte) Mensch schon in diesem seinem sinnlichen Leben aus seinem eignen geistigen Vermögen wunderähnliche Machtwirkungen vollbringen könne; aber alle diese Wirkungen sind

doch keine eigentlichen Wunder, wenn ſie auch immerhin für uns den wirklichen Wundern täuſchend ähnlich ſehn mögen. Von Gott allein durch die Vermittelung vollendeter kreatürlicher Geiſtweſen gewirkte Erfolge wären zwar an ſich nicht eigentliche Wunder, für uns aber würden ſie die vollſtändige Dignität von Wundern haben.

§. 541. Ihrer weſentlichen Uebernaturlichkeit ungeachtet und unbeſchadet muß aber die Offenbarung ebenſo weſentlich auch eine natürliche Seite an ſich haben. Denn ſonſt könnte ſie gar nicht eine geſchichtliche ſein, kein Handeln Gottes ſelbſt in der menſchlichen Geſchichte, und gar nicht als Entwickelungsprincip in die Geſchichte eingreifen. Sie könnte weder nach rückwärts in der Geſchichte haften noch nach vorwärts eine geſchichtlich wirkſame Potenz werden. Die Offenbarung muß einerſeits durch die ihr vorangehende geſchichtliche Entwickelung eigenthümlich vorbereitet ſein, ſo daß ſie in der Welt beſtimmte Anknüpfungspunkte findet, — und andrerſeits geht, ſobald ſie einmal in die Welt eingetreten iſt, ihre Tendenz ſtätig darauf hin, immer vollſtändiger Natur zu werden, d. h. ſich der gegebenen geſchichtlichen Factoren zu bemächtigen und ſie ſich zuzueignen *). Beide Seiten der Offenbarung, die übernatürliche und die natürliche, ſchließen einander ſo wenig aus, daß ſie vielmehr unauflöslich zuſammengehören.

§. 542. Als Offenbarung Gottes iſt die göttliche Offenbarung weſentlich unmittelbar zugleich auch eine Offenbarung der göttlichen Norm für das menſchliche Handeln, d. h. eine Offenbarung des göttlichen Geſetzes; und wegen ihrer vorhin (§. 536.) angegebenen eigentlichen Abzweckung muß ſie auch ausdrücklich und insbeſondre als dieſe auftreten, wodurch ſie dann eben beſtimmt auf die Erkenntniß der Sünde als ſolcher hinwirkt. Wenn dieſe Erkenntniß auf dem bezeichneten Wege in der natürlichen Menſchheit gewirkt iſt, dieſe letztere aber infolge des ſündigen Hanges nichts deſto weniger auch an die ſo klar als Sünde erkannte Sünde ſich hingibt: ſo iſt dieß nun die Steigerung der Sünde zu ihrer höchſten Potenz, und an ihr vollzieht ſich dann vollends die volle Erkenntniß der Sünde als ſolcher, die Erkenntniß derſelben als Feindſchaft wider Gott.

*) Vgl. Tweſten, Dogm. I, S. 356 f.

§. 543. Die andre Bedingung der Schöpfung des zweiten Adams (s. §. 531.) besteht darin, daß in der alten natürlichen Menschheit die Bedingungen einer weltgeschichtlichen erlösenden Wirksamkeit desselben geschichtlich gegeben seien. Näher gehört hierzu zunächst das Vorhandensein eines für die sittliche Einwirkung des zweiten Adams sittlich empfänglichen Lebensgebiets in der natürlichen Menschheit. Der zweite Anfänger des Geschlechts soll nämlich nicht ein schlechthin neues Geschlecht beginnen, sondern das alte natürliche Geschlecht umgebären aus der Materie in den Geist, als das wirksame Princip einer neuen normalen sittlichen Entwickelung. Um nun ein solches sein und als ein solches wirken zu können, muß er der alten natürlichen Menschheit wirklich geschichtlich eingepflanzt werden, mit ihr geschichtlich in einen wirklichen sittlichen Lebenszusammenhang treten; dieß aber ist nur möglich sofern er in ihr Empfänglichkeit vorfindet für die von ihm ausgehenden religiös-sittlichen Einwirkungen. Wenigstens irgend ein bestimmtes, wenn auch noch so kleines, Gebiet muß er in ihr in diesem Sinne für sich empfänglich finden, in welchem er geschichtlich Wurzel schlagen, d. h. sich als Princip einer erlösenden und erneuernden geschichtlichen Entwickelung, und zwar einer sich von diesem ersten Anfangspunkte aus allmälig über das Ganze verbreitenden, dem Geschlecht einverleiben kann. Ohne dieß bricht das neue Stadium der Schöpfung des Menschen mit ihm plötzlich wieder ab, und diese kommt auch durch ihn nicht zu ihrer Vollendung. Diese religiös-sittliche Empfänglichkeit nun kann in concreto nur in dem wirklichen Verlangen nach der Erlösung von der Sünde als solcher bestehn. Die Entstehung eines solchen Verlangens aber ist auch wieder aus der rein natürlichen Entwickelung der sündigen Menschheit als solcher heraus nicht zu begreifen, da diese ja vielmehr ein je länger desto mehr von der Selbstbestimmung ausgehendes Hingegebensein an die Sünde zu ihrem Ergebniß hat (§. 520.). Auch die hier zu fordernde Empfänglichkeit der alten Menschheit für den zweiten Adam ist also wieder nur als eine durch eine schöpferische Wirksamkeit Gottes in ihr gewirkte denkbar. Außer dieser ersten Forderung gehört aber zu der zweiten Bedingung, um die es sich hier handelt, auch noch die andre einer solchen Entwickelung des sittlichen Lebens in der alten natürlichen Menschheit, bei welcher das in ihr von dem zweiten Adam ausgehende neue religiös-sitt-

liche Leben ſich als eine nach allen ihren weſentlichen Seiten und Momenten vollſtändig organiſirte Gemeinſchaft der Erlöſung ſeine geſchichtliche Exiſtenz geben kann. Von dieſen beiden Forderungen nun kann die letztere nur durch die göttliche Weltregierung realiſirt werden, und die Herbeiführung ihrer Erfüllung muß ein ausdrückliches Augenmerk derſelben ſein. Was aber die erſtere Forderung angeht, ſo bedarf es für ihre Verwirklichung nicht erſt einer neuen beſondren göttlichen Wirkſamkeit. Es iſt für dieſelbe ſchon in der ſich offenbarenden Wirkſamkeit Gottes geſorgt, die ihrer Natur nach weſentlich zugleich eine Schule der Vorbereitung zur religiös-ſittlichen Empfänglichkeit für den im zweiten Adam erſcheinenden Erlöſer iſt. Eben indem ſie die Erkenntniß der Sünde als Sünde wirkt, wirkt ſie unmittelbar zugleich auch dieſe Empfänglichkeit. Die Erkenntniß der Sünde als Sünde iſt nämlich ſchon als ſolche unmittelbar zugleich die Verdammung der Sünde; die Negation derſelben durch den Willen. Dieſer gegen die Sünde ſich richtende Wille erweiſt ſich aber vermöge des natürlichen Sündenverderbens als unwirkſam. Und ſo ſchließt denn die durch die göttliche Offenbarung bewirkte Erkenntniß der Sünde als Sünde ſchon an ſich ſelbſt nothwendig das Verlangen nach einer Befreiung von ihr, beides von ihrer Schuld und von ihrer Gewalt, mit ein.

Anm. Es bedarf nicht erſt der ausdrücklichen Bemerkung, daß die in dieſem Hauptſtück erörterte geſchichtliche Vorbereitung des Erlöſers durch Gott thatſächlich vorliegt in der göttlichen Oekonomie des Alten Bundes.

Drittes Hauptstück.

Der Erlöser und sein Erlösungswerk.

§. 544. Sobald in der (im vorigen Hauptstück) angegebenen Weise die geschichtlichen Bedingungen dazu zustande gekommen sind *), setzt Gott, die abgebrochene Schöpfung des Menschen wiederaufnehmend, durch einen schöpferischen Act in der alten natürlichen Menschheit den zweiten Adam, und zwar in demjenigen einzelnen Punkte derselben, in welchem sich jene Bedingungen factisch gegeben finden. Dieser zweite Adam tritt also auf übernatürliche Weise in's Leben, aber aus der natürlichen Menschheit heraus; — freilich nicht durch die eigne Entwickelung dieser aus sich selbst heraus, sondern durch eine schöpferische Entwickelung aus ihr, — durch einen Act Gottes auf sie, der wesentlich ein zugleich absoluter ist oder ein Wunder. Er hat seine Entstehung in der alten natürlichen Menschheit und aus ihr, — aber nicht durch sie, sondern durch Gott. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, aber in diesem nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen. Wiewohl er aus dem natürlichen materiellen (sinnlichen) Mutterschooß des Weibes erzeugt wird, so wird er dieß doch vermöge der Bethätigung der organischen Lebenskräfte und Lebensfunctionen desselben nicht, wie in der natürlichen Zeugung, durch das (in der Zeugungskraft des Mannes wirksame) materielle oder sinnliche Princip (die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb **), sondern durch die unmittelbare und absolute schöpferische Wirk-

*) Gal. 4, 4.

**) οὐκ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός: Joh. 1, 13. vgl. 3, 6.

samkeit Gottes*) also nicht, wie es in der natürlichen Zeugung der Fall ist, kraft einer autonomischen Wirksamkeit der mütterlichen Zeugungsorgane und überhaupt der materiellen oder sinnlichen Natur des Weibes, sondern kraft einer theonomischen. Die den zweiten Adam in dem natürlichen Weibe übernatürlich erzeugende Wirksamkeit Gottes ist, wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt, ein Act der göttlichen Persönlichkeit durch die göttliche Natur.

Anm. Geschichtlich kennen wir diesen zweiten Adam als Jesus, Maria's Sohn von Nazareth.

§. 545. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde, d. h. von dem natürlichen sündigen Hange wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft ist (§. 500.). Denn der materielle Mutterschooß des natürlich menschlichen Weibes ist die Quelle einer physischen Verderbniß des aus ihm entspringenden menschlichen Seins nicht als solcher, sondern nur sofern er von dem — in dem Act der natürlichen Zeugung wirksamen — materiellen oder sinnlichen Princip (von der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Triebe) bethätigt (erregt), also autonomisch wirksam ist.

§. 546. In dem sittlich reinsten Kreise der alten natürlichen Menschheit, in den er in's Leben eintritt, unter den entwickelnden Einwirkungen der relativ richtigsten Erziehung wächst der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechts auf, in einem Kreise, in welchem ihm überall das bestimmte Bewußtsein um die Sünde als Sünde und um das göttliche Gesetz, also um die Normalität des Handelns entgegentritt. So ist er bei seiner sittlichen Entwickelung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Unwissenheit und Irrthum gesichert. Sich aber jener die Reinheit und Ungestörtheit seiner Entwickelung behütenden Mächte ungeachtet und unter Zerreißung der ihn an sie knüpfenden Bande naturlicher Abhängigkeit kraft seiner eignen Macht der Selbstbestimmung irgendwie in die Sünde einzulassen, dagegen sichert ihn seine Freiheit von dem sündigen Hange als

*) ἀλλ' ἐκ θεοῦ: Joh. 1, 13.

anerzeugtem (von der Erbsünde) oder die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur. So kann er sich denn in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, indem die vielfachen Mißgriffe seiner Erzieher, die bei ihrer, wenn gleich vergleichungsweise noch so sehr zurücktretenden, Sündigkeit (zumal sie ja auch mit unter dem unvermeidlich theilweise verderblichen Einfluß des eben auch nur relativ richtigen Gemeingeistes in ihrem Lebenskreise stehn,) nicht ausbleiben können, durch die in ihm vonvornherein sich feststellende und je länger desto mehr an Energie gewinnende eigne normale Richtung und Richtung auf die durchgreifende Normalität der sittlichen Entwickelung sofort überwunden werden, und so die Nothwendigkeit einer Störung seiner menschlichen Entwickelung nicht nach sich ziehn können.

§. 547. Mit dem Eintritt der Reife seiner natürlichen (sinnlich organischen) Entwickelung steht daher auch seine Persönlichkeit in schlechthiniger und zwar schlechthin normaler natürlicher Reife, namentlich im Besitz der vollständigen Macht der Selbstbestimmung, in voller Selbstmacht; und von diesem Punkt aus ist ihm somit die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut normalen persönlichen, d. i. religiös-sittlichen Entwickelung gegeben. Es liegt unmittelbar in der gesammten individuellen Lebensrichtung, die er zu diesem Wendepunkt mitbringt, daß diese reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwickelung wesentlich auch eine schlechthin stätige, und als solche ist sie in jedem Moment eine relativ, d. h. nach Maaßgabe der jedesmal bereits für ihn vorhandenen Bedingungen seiner Entwickelung vollendete.

§. 548. Dem zufolge steht er aber auch in einem schlechthin stätig fortschreitenden Proceß der Vergeistigung, und zwar als einer schlechthin normalen. Sein gesammtes Leben ist ein schlechthin stätig verlaufender Proceß der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. Denn der Lebensproceß des persönlichen Geschöpfs ist ja als der sittliche wesentlich eben ein Vergeistigungsproceß desselben, und es bestimmt

einerseits die Qualität seiner sittlichen Entwickelung die Qualität des in ihm zustande kommenden Geistes und andrerseits das Maaß jener das Maaß von diesem. Nur allmälig aber vollzieht sich in dem zweiten Adam seine Geistwerdung, ihrer absoluten Stätigkeit ungeachtet, nicht etwa in dem Sinne, als ob auch bei ihm das einzelne Handeln seiner sittlichen Unkräftigkeit wegen nicht sofort wirklichen Geist absetzte, sondern unmittelbar nur ein geistartiges Sein, das erst durch wiederholtes Handeln zu wirklichem Geist abgeklärt und sublimirt werden müßte; im Gegentheil, da bei ihm der Normalität seiner Sittlichkeit wegen in jedem einzelnen Handeln die Function der Persönlichkeit in schlechthin ungeschwächter Energie wirkt, so ist auch das Product seines Handelns jedesmal eine wirkliche absolute Einheit von Gedanke und Dasein, d. h. wirklicher Geist, so daß er nie etwas zweimal zu thun braucht, um es sittlich zu lernen (im weitesten Sinne des Worts). Allein in seiner Vollständigkeit kann der Apparat von geistigen Naturorganen, dessen seine individuelle Persönlichkeit zu ihrem vollen, ihr wahrhaft entsprechenden geistigen Leben bedarf, nur nach und nach zuwege gebracht werden, nämlich nur vermöge der vollständigen Vielheit der in seiner individuellen Persönlichkeit wesentlich angelegten einzelnen sittlichen Acte. Und dieserhalb schreitet auch seine Geistwerdung nur allmälig vorwärts.

§. 549. Wenn der Lebensproceß des zweiten Adams ein Proceß seiner stätig fortschreitenden normalen, d. h. guten und heiligen Vergeistigung ist: so findet eben hiermit in demselben auch eine stätig zunehmende spezifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt. Von dem ersten Momente seines Lebens als eines persönlichen knüpft daher Gott mit ihm ein Verhältniß realer Vereinigung an, um sich mittelst des Processes seiner persönlichen oder sittlichen Entwickelung in continuirlich sich steigernder Annäherung an die absolute Einheit in schlechthin realer Weise in ihn einzuwohnen. Das Maaß der Entwickelung der Persönlichkeit des zweiten Adams ist so wesentlich auch das Maaß der Einwohnung Gottes in ihm. Soweit sein Sein jedesmal wirklich als persönliches entwickelt, mithin auch vergeistigt, und zwar gut und (die sittliche Entwickelung nach ihrem wesentlich religiösen Cha-

racter betrachtet,) heilig vergeistigt ist, eben so weit ist es auch jedesmal schlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, so daß es in dem zweiten Adam während seiner ganzen Lebensentwickelung keinen einzigen Punkt persönlichen Seins gibt, der außerhalb der realen Einheit mit Gott stände; aber sein Sein entwickelt sich als persönliches naturgemäß nur allmälig, und eben deshalb vollzieht sich die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott — welches beides schlechthin coincidirt — auch nur allmälig. In dieser Allmäligkeit jedoch auf schlechthin stätige Weise. Gottes, dessen Wirksamkeit in seinem Verhältniß zum zweiten Adam stätig darauf gerichtet ist, sich in ihm immer vollständiger hineinzuwohnen, tritt auf Seiten dieses in keinem Punkte seiner Lebensentwickelung ein hemmender Widerstand entgegen, vielmehr begegnet ihm in jedem eine dem jedesmaligen Maaß jener sich ihm einigenden Wirksamkeit Gottes schlechthin entsprechende und in stätigem Wachsen begriffene Empfänglichkeit und eigne Tendenz auf die Vereinigung mit Gott. Auf absolute Weise oder als schlechthin totale, d. h. als Einheit Gottes mit der absolut vollständigen Totalität des Seins des zweiten Adams überhaupt, so daß jedes Außereinandersein dieses mit jenem schlechthin weggefallen ist, vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der persönlichen Entwickelung des zweiten Adams (d. i. des Bestimmtseins seines Seins durch die Persönlichkeit oder des Sittlichbestimmtseins desselben und eben damit zugleich seiner heiligen Vergeistigung.

Anm. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich beides, eine stätige Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen (eben des zweiten Adams), indem auffeiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwickelung gleichmäßig die ist, mit dem andern schlechthin Eins zu werden.

§. 550. Vermöge dieses zwischen Gott und dem zweiten Adam bestehenden Verhältnisses realer Einheit ist das gesammte Leben dieses letzteren wesentlich schon an sich selbst eine schlechthin wesenhafte Offenbarung Gottes. Denn als seine reine Selbstdarstellung ist es ja unmittelbar zugleich auch die Darstellung des

ihm realiter einwohnenden Gottes.*) Mit seiner eignen persönlichen Vollendung, d. h. mit der absoluten Vollziehung seines Einheitsverhältnisses mit Gott oder mit der absoluten Realisirung des Gottmenschen in ihm vollendet sich auch die in ihm und durch ihn statthabende volle Gottesoffenbarung abschließlich. Wie die göttliche Offenbarung den Eintritt des zweiten Adams in die Welt vorbereiten muß, so kann sie sich erst in ihm und durch ihn selbst schlechthin vollenden. Denn für den Menschen ist allein der Mensch selbst das wirkliche adäquate Medium der Offenbarung Gottes. Wenn so die Gott offenbarende Wirksamkeit des zweiten Adams sein ganzes Leben umfaßt, dermaßen, daß es für ihn einer besondern Wirksamkeit, um Gott der Welt vollkommen zu offenbaren und die Offenbarung Gottes an sie schlechthin zu vollenden, gar nicht bedarf: so ist sie nichts desto weniger diejenige Seite seiner erlösenden Wirksamkeit, welche der Natur der Sache nach am frühsten hervortritt, und mit welcher allein er unmittelbar anheben kann, indem die volle Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in der sündigen Menschheit die Bedingung jeder anderweiten erlösenden Einwirkung auf sie ist.

§. 551. Der eigentliche Lebensberuf, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden, also die Erlösung derselben von der Sünde zu bewirken, d. h. die Aufhebung der Gewalt der Sünde über sie und hiermit der Sünde selbst in ihr. Diese Erlösung der Menschheit von der Sünde nun kann nur durch die Herstellung einer wirklichen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott bewirkt werden. Denn bei Gott allein wohnt die Macht über die Sünde, welche in dem Menschen, wie sie in ihm hervorbricht, auch sofort die Gewalt über ihn gewinnt**) (§. 497.); und nur kraft Gottes kann mithin die Menschheit sie überwinden. Ihre Gemeinschaft mit Gott ist aber eben durch die Sünde zerrissen, und so ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Adams die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen. Nur von der Seite ihres Verhältnisses zu Gott,

*) Joh. 1, 14.

**) Joh. 8, 34.

nur von der religiösen Seite her kann er mithin das Erlösungswerk in Bewegung setzen. Seine Aufgabe stellt sich dahin, der Mittler*) zwischen der sündigen Menschheit und Gott zu werden, nämlich dadurch, daß er selbst mit beiden in absolute Gemeinschaft und Einheit tritt**), und so durch sich zwischen beiden Theilen einen wirklichen Lebenszusammenhang anknüpft. Nach der einen Seite hin ist es also seine Aufgabe, seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlechthin reale Menschwerdung Gottes zustande kommen zu lassen, — und dieß ist seine religiöse Aufgabe, — nach der andern Seite hin, ebenso sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen mittelst der unbedingten Liebe zu ihr, mittelst der unbedingten Wiedmung des eignen Lebens für ihre Interessen (nämlich eben für ihre Erlösung), ohne irgend welchen Rückhalt, also sich einzig und allein dem Zweck der Menschheit hinzugeben, ohne sich irgend einen besondern Zweck für sich selbst zu setzen, — und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehn, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andrerseits an die Menschheit ihre absolute Intensität erreiche; dieß aber kann sie nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigenthums (§. 218.), mithin seines sinnlichen Lebens selbst, beides an Gott und an die Menschheit, also in seiner schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit (§. 254.) die deshalb ausdrücklich mit in seinem Beruf liegt. Beide Seiten seiner Lebensaufgabe aber, die religiöse und die sittliche, müssen für ihn schlechthin congruiren; denn dieß ist die Bedingung der Normalität. Diese Congruenz kann aber auch gar nicht fehlen, sofern ja beide Seiten der Lebensaufgabe des zweiten Adams, die religiöse und die sittliche, seine absolute Selbstaufopferung fordern, also jede von beiden die vollständige Gesammtheit seiner persönlichen Functionen für sich in Anspruch nimmt.

§. 552. Was so die Lebensaufgabe des zweiten Adams ist, dieß zu vollbringen, wird er auch unmittelbar durch seine Stellung

*) 1 Tim. 2, 5. Hebr. 9, 15. C. 12, 24.

**) Joh. 17.

in der Welt und die Art und Weiſe, wie ſich ſein Verhältniß zu ihr mit ſittlicher Nothwendigkeit geſtaltet veranlaßt und aufgefordert. Was ſich ihm der ſündigen Welt gegenüber unmittelbar als ſittliche Forderung ſtellt iſt nämlich einerſeits, ihr Gott, mit dem er in ſtätig mehr und mehr ſich vollendender Gemeinſchaft ſteht, vollſtändig zu bezeugen, und andrerſeits die Sünde in ihr, wo ſie ihm auch immer begegne, unbedingt ſtrafend zu negiren, und unbedingt Zeugniß gegen ſie abzulegen, — und dieſes beides coincidirt der Natur der Sache nach ſchlechthin. Dieß beides aber iſt augenſcheinlich die unumgängliche Bedingung, unter der allein einerſeits ſeine Gemeinſchaft mit Gott beſtehen und andrerſeits ſeine Liebe zu dem menſchlichen Geſchlecht eine wahre ſein und ſich wirkſam bethätigen kann. Weshalb denn auch dieſes beides für ihn unbedingtes Gebot Gottes und unbedingte ſittliche Forderung iſt. Dieſe Stellung, die er gegen die ſündige Welt einzunehmen hat, muß aber unvermeidlich für ihn die ausgeſprochenſte Feindſchaft dieſer nach ſich ziehn. Indem er in einer Welt, in der die Sünde zur vollen Höhe ihrer Entwicklung und Herrſchaft gediehen iſt, mit ſeiner Wirkſamkeit unbedingt auf die unbedingte Aufhebung dieſer ihrer Sünde gerichtet iſt, muß er ihren ganzen Widerſtand gegen ſich aufreizen, und mit ihr in einen abſoluten Kampf gerathen. In dieſem muß dann ſeine Liebe zur Menſchheit freilich ihre höchſte Intenſität erreichen, wenn er ſie ungeſchwächt feſthält, alles des Haſſes ungeachtet, mit welchem ſie ihm vergolten wird. Dieſer Kampf mit der Welt, in welchen er unvermeidlich hineingeräth, iſt weſentlich zugleich ein Kampf mit dem Reich der Finſterniß, welches ja infolge der menſchlichen Sünde mit der Menſchenwelt in einem realen Zuſammenhang ſteht, und mit ſeinen Einwirkungen in dieſelbe hineinreicht (§. 519.). Auch in das Reich, welches der Satan in dieſer irdiſchen Welt hat, iſt ja der zweite Adam mit hineingeſtellt, indem er ſich zum Erlöſer vorbereiten ſoll, und ſo ſteht denn auch er im Bereich der Einwirkungen der Dämonen und ihres Fürſten, und iſt den ſataniſchen Anfechtungen ausgeſetzt. Es gehört dieß weſentlich mit zu den Bedingungen des natürlich-menſchlichen Seins, in die er eintreten, zu dem natürlich-menſchlichen Schickſal, das er auf ſich nehmen muß, um es zu überwinden. Auch nach dieſer beſondern Seite muß er deſſelben Herr werden, wenn er der Erlöſer der ſündigen Menſchheit werden will.

Nur wenn er für seine Person auch die in den teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufs zu durchbrechen, nur wenn er auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag und auch ihm gewachsen ist,*) kann er dazu angethan sein, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit zu bewirken, nur dann also ist er zum Erlöser qualifizirt. Zum Erlöser kann er überhaupt nur unter der Bedingung tüchtig sein, daß er diesen gesammten Kampf, in welchen er mit der sündigen Welt verwickelt wird, unbedingt siegreich besteht, ohne irgendwie loszulassen von dem Gebot des unbedingten Gehorsams gegen seinen über sein Geschick verfügenden Gott und der unbedingten Selbsthingebung an die zu erlösende Menschheit. Dieß aber kann er nur, wenn er der ihn unbedingt bekämpfenden Welt schlechthin frei auch sein sinnliches Leben hingibt zum Zeugniß für Gott und Seine Ehre und aus Liebe zu seinem Geschlecht, dessen Rettung aus dem Verderben der Sünde allein bei ihm steht.

Anm. Die religiös-sittliche Entwicklung ist überhaupt wesentlich wie von der einen Seite durch die eigne Selbstbestimmung des Individuums so von der andern Seite durch seine geschichtliche Stellung, d. h. theils durch die Gesammtheit der von ihm auf seine Außenwelt gerichteten Handlungen, d. h. sein Lebenswerk, theils durch die Gesammtheit der Einwirkungen, welche es von seiner Außenwelt her erfährt, d. h. sein Geschick oder (aus dem religiösen Gesichtspunkt angesehen,) seine Führung — vermittelt und bedingt. Die Normalität seiner Entwickelung vorausgesetzt, ist das Maaß der Größe seines Lebenswerks und der Intensität seines Schicksals zugleich das Maaß der Entwickelung seiner Persönlichkeit und seiner guten und heiligen Vergeistigung, überhaupt seiner religiös-sittlichen Vollendung, so daß unter jener Voraussetzung bei dem absolut großen Lebenswerk mit dem Ablauf des absolut intensiven menschlichen Schicksals unmittelbar auch die Vollendung der persönlichen oder religiös-sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens, und somit zugleich seiner guten und heiligen Vergeistigung gegeben ist. Was nun den zweiten

*) Joh. 14, 30. C. 16, 11.

Adam angeht, so ist augenscheinlich sein Lebenswerk, die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk, über welches hinaus ein größeres sich schlechterdings nicht denken läßt, und sein Schicksal das schlechthin intensive oder das schlechthin tragische. Insbesondere muß bei dem bestimmten Hinblick auf den geschichtlichen zweiten Adam, auf Jesum, sein Lebenswerk als das dankbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste menschliche Lebenswerk anerkannt werden, und seine Lebensführung als die im eminentesten Sinne des Worts tragische, als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende, überhaupt sein Leben als das intensivste und vollgehaltigste menschliche Leben, welches die Geschichte kennt. Es sind demnach für den zweiten Adam seinem Begriff selbst zufolge, seinem schlechthin vollständigen sittlichen Vermögen (Tugend) zur vollendeten Entwickelung seiner Persönlichkeit schlechthin entsprechend, auch die äußeren Bedingungen einer solchen schlechthin vollständig gegeben in seiner geschichtlichen Stellung. Die Vollendung seiner Lebenskatastrophe ist nothwendig seine unbedingte Selbstaufopferung, die unbedingte, d. h. unbedingt freie Hingabe seines sinnlichen Lebens in den Tod im Kampfe mit der Sünde der Welt; und dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwickelung, und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung.

§. 553. Diesem Kampf mit der Sünde der Welt, durch welchen eben er dieselbe überwindet, so wie das in ihm miteingeschlossene Leiden und Sterben besteht und erduldet der zweite Adam nicht für sich selbst oder um sein selbst willen, da er ja für seine Person völlig frei ist von der Sünde, sondern er besteht und erduldet dieß alles lediglich um der sündigen Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf wider die Sünde nicht zum Siege hinauszuführen vermag, oder als ihr Stellvertreter.

§. 554. Bei der Vollziehung seiner Verbindung mit der alten natürlichen Menschheit liegt in der Aufgabe des zweiten Adams namentlich auch bestimmt die besondre Aufgabe mit, einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen sich und ihr sicher anzuknüpfen, nämlich durch die Gründung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung in ihr. Es gehört ausdrücklich mit zu seinem Beruf, zunächst eine heilige Familie von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen um sich zu versammeln, zu behüten und auf bleibende Weise zu stiften, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann. Auf diese lediglich grundlegende Wirksamkeit muß er sich freilich vorläufig beschränken in Ansehung des von ihm zu realisirenden Reichs Gottes, — darauf, vermöge seiner Vereinigung mit der Menschheit in ihrer unbeschränkten Totalität durch unbedingte Liebe sein individuelles menschliches Sein zu einer lebenskräftigen Wurzel vollzubereiten, aus der mittelst eines geschichtlichen Entwickelungsprocesses durch ihn der Organismus einer neuen, von ihm aus der alten natürlich-sinnlichen Menschheit herauserzeugten geistigen Menschheit hervorwachsen kann.

Anm. Auch die Entwickelung der Gemeinschaft der Erlösung oder des Reiches des Erlösers und Gottes geht von der Stiftung einer Familie — aber einer nicht durch die sinnlich natürliche Zeugung hervorgebrachten — aus.

§. 555. Diesem allem zufolge entwickelt sich der zweite Adam in absoluter Einheit beides mit Gott und mit der Menschheit*). In dieser letzteren aber erhält er eben einerseits durch seine sie mit voller Innigkeit ganz und ausnahmslos umfassende Liebe und andrerseits durch seine ausschließlich auf das Substanzielle ihres neuen aus dem Geist wiedergebornen Lebens und der Gemeinschaft dieses Lebens der Erlösung gerichtete, kurz lediglich grundlegende individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Es wird in der neuen durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der

*) Daß die Persönlichkeit des Erlösers sich in der Einheit mit dem Ganzen des menschlichen Geschlechts entwickelt hat, hebt bekanntlich besonders Conradi als eine eigenthümliche Vollkommenheit desselben hervor. S. Selbstbewußtsein u. Offenb. S. 111 ff. 149.

principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, in welchem schon die ganze Fülle des Besonderen, aber noch unentfaltet, als in Einem gesetzt ist und verschlossen liegt, — der innerste allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles besondre Leben quillt, und in den alles sich wieder zurückergießt, — das mächtige Herz, in dem das Leben des Ganzen pulsirt, und aus dem es sich in alle einzelnen Glieder verbreitet, — mit Einem Worte das Haupt, d. h. das Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit.

§. 556. Wie für jedes menschliche Individuum überhaupt der Gesammtverlauf der Entwickelung seiner Persönlichkeit wesentlich in zwei Hauptstadien zerfällt, von denen das erstere die Entfaltung seiner Persönlichkeit zum klaren und sichren Bewußtsein um seinen individuellen Lebensberuf und zur entschiedenen Entschließung für denselben und Ergreifung desselben umfaßt, und das normalerweise mit dem Eintritt der natürlichen Reife zusammenfällt, das andre aber die Entwickelung derselben durch die Gesammtheit seiner behufs der Realisirung dieses Berufs auf seine Aussenwelt gerichteten Functionen begreift: so ist es auch bei dem zweiten Adam. Den großen Wendepunkt, welcher sein sinnlich menschliches Leben in diese beiden Hälften scheidet, bildet der absolute Abschluß seines Bewußtseins um seinen Beruf, der Erlöser der sündigen Menschheit zu werden, und zwar vermöge seiner schlechthinigen realen Vereinigung einerseits mit Gott (oder vermöge der realen Menschwerdung Gottes in ihm) und andrerseits mit der Menschheit in ihrer Totalität (durch die Liebe), und seines Entschlusses, diesen Beruf über sich zu nehmen. Von diesem Wendepunkte an ist für den zweiten Adam seine sittliche Aufgabe nach der einen Seite hin wesentlich die, seine Einheit mit Gott beides in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstthätigkeit, schlechthin festzuhalten. Eines bestimmten sittlichen Acts bedarf es nämlich in dieser Beziehung auf seiner Seite deshalb, weil ja bis zum Abschluß seiner persönlichen Vollendung hin seine Einheit mit Gott eine noch nicht schlechthin vollzogene ist. Dieser Act selbst aber ist wesentlich ein Glaubensact *), der jedoch in stätigem Uebergange in ein eigentliches Wissen begriffen ist **). Von der einen

*) Hebr. 12, 2.
**) 13, 3.

Seite her wird demnach freilich dieser Glaubensact für den zweiten Adam immer leichter, nämlich in demselben Maaße, in welchem sich die Einwohnung Gottes in ihm immer vollständiger realisirt; allein von einer andern Seite her wird er für ihn auch je länger desto schwieriger, je tragischer nämlich und je mehr dem äußeren Anschein nach seinem Erlöserberuf widersprechend sein Schicksal sich nothwendig entwickelt. Nach der andern Seite hin ist von eben jenem Wendepunkt an seine sittliche Aufgabe wesentlich die, schlechthin nicht zu lassen von seiner Einheit mit der Menschheit in der Liebe, was ihn gleichfalls eine sittliche Arbeit kostet, sofern auf der einen Seite diese seine Liebe vor der Vollendung der Entwickelung seiner Persönlichkeit ihre absolute Intensität noch nicht erreicht haben kann, auf der andern Seite aber der continuirlich sich steigernde Haß der Welt gegen ihn sie je länger desto schwieriger macht. Auf absolute Weise löst er beide Aufgaben in Einem durch seine schlechthin freie Selbsthingabe in den Tod, und ebendamit erreicht er in diesem seine absolute persönliche oder religiös-sittliche Vollendung.

Anm. Der Wendepunkt, von welchem im §. die Rede ist, coincidirt bei dem geschichtlichen zweiten Adam, bei Jesus mit seiner Taufe.

§. 557. Indem mit der freien Lebensaufopferung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch seine absolute religiös-sittliche Vollendung, d. i. seine absolute heilige Vergeistigung gegeben ist: so tritt mit seinem Sterben unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung der realen Vereinigung Gottes mit ihm oder der Menschwerdung Gottes in ihm ein. Von diesem Moment der Vollendung des zweiten Adams an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben, und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott; denn der in ihm ist und in dem er ist, ist Gott selbst, nämlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist; — und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott; denn sein Sein ist nunmehr schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h.

in der absoluten Explicirtheit seiner besondren Bestimmtheiten, in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig als er überhaupt in die irdisch-persönliche oder die menschliche Kreatur ihrem Begriff zufolge mit seinem actuellen Sein oder als Geist einzugehn vermag.

§. 558. Die Menschwerdung Gottes in dem zweiten Adam ist wesentlich eine Menschwerdung beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur in ihm. Der Proceß der sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ist nämlich überhaupt wesentlich beides, Entwickelung seiner Persönlichkeit und Entwickelung seines Naturorganismus oder beseelten Leibes (an dem eben seine Persönlichkeit ihren Organismus hat). Die Vergeistigung seiner Persönlichkeit ist in concreto wesentlich eben die Vergeistigung seines vonvornherein materiellen Naturorganismus, das Zustandekommen eines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes desselben. Eben in seinem geistigen Naturorganismus hat seine Persönlichkeit als geistige in concreto ihr reales Sein. Somit ist denn mit der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams beides schlechthin zustande gekommen, nicht nur eine schlechthin vollendete schlechthin normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Persönlichkeit, sondern auch, und zwar als die wesentliche causale Basis dieser, eine schlechthin vollendete schlechthin normale, d. h. gute und heilige geistige menschliche Persönlichkeit Natur oder beseelte Leiblichkeit. Der Naturorganismus oder der beseelte Leib des zweiten Adams ist im Vollendungsmomente der sittlichen Entwickelung desselben realer heiliger (heilig-guter Geist *) und auf diesem Punkte der Schöpfung der irdischen Weltsphäre der einzige wirkliche heilige Geist, der heilige Geist κατ' ἐξοχήν. Demnach ist in dem vollendeten zweiten Adam für beide, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit die reale Möglichkeit eingetreten, sich in ihm kosmisches Sein zu geben, und diese Möglichkeit wird dem Begriff des göttlichen Schaffens zufolge unmittelbar zugleich Wirklichkeit. Der gesammte Lebensproceß des zweiten Adams war ein stätig fortschreitendes Sich immer inniger und vollständiger einwohnen einerseits der göttlichen Persönlichkeit in seine menschliche Persönlichkeit und andrerseits der göttlichen

*) Joh. 7, 39. Röm. 1, 4.

Natur in seine menschliche Natur; mit seiner Vollendung ist diese Einwohnung beider in ihm wirklich vollendet, die menschliche Persönlichkeit desselben mit der göttlichen und die menschliche Natur desselben mit der göttlichen wirklich schlechthin Eins und umgekehrt. Und da in dem zweiten Adam einerseits seine Natur als nunmehr vollendete, d. h. als gut und heilig *geistige* durch seine Persönlichkeit gesetzt ist, andrerseits aber diese die nunmehr vollendete, d. h. die gut und heilig *geistige* ist vermöge jener als ihrer causalen Basis, in welcher wesentlich sie ihr reales Sein hat: so stellt sich in diesem zuerst realisirten und engsten Kreise des irdisch-kosmischen Seins Gottes das Verhältniß zwischen der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit genau eben auf dieselbige Weise, wie es primitiv und ewig in dem Kreise des immanenten Seins der Gottheit besteht.

§. 559. Der Moment der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams, wie er wesentlich zugleich der Moment der Vollendung, gleich viel wie man es ausdrücke, seiner Gottwerdung oder der Menschwerdung Gottes in ihm ist, ebenso ist er *schon als solcher* unmittelbar zugleich auch der Moment seines *Ablebens*, gleich sehr einerseits deshalb, weil er der Moment seiner vollendeten Vergeistigung, mithin Entmaterialisirung ist, und andrerseits deshalb, weil die Vollendung der Einwohnung Gottes in ihm nothwendig unmittelbar zugleich die vollendete Aufhebung jeder *Beschränkung* an der Form seines Seins ist. Der ihm nunmehr schlechthin einwohnende Gott muß unmittelbar alle Schranken seines Seins zersprengen, d. h. da nur die Materie das Beschränkende ist, jede *materielle* Bestimmtheit desselben. Oder vielmehr: nur darum kann ihm Gott jetzt *schlechthin* einwohnen, weil vermöge seiner vollendeten Vergeistigung an ihm jede beschränkende materielle Bestimmtheit aufgehoben ist. Eben vermöge dieser seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine *Auferstehung*. (Vgl. oben §. 105.). Indem er seinen alten materiellen Naturorganismus ablebt, ist seine Persönlichkeit schon vollständig mit einem in sich vollendeten neuen rein geistigen beseelten Leibe angethan, und sein Ableben so unmittelbar zugleich ein Wiederaufleben zu einer höheren Form des Lebens.

§. 560. Hiernach ist aber das Ableben des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Als wirklicher und reiner Geist ist er aus dem sinnlichen (materiellen) in das übersinnliche (übermaterielle) kosmische Sein erhoben, und weil aller Materialität, auch allen Schranken entnommen. Vermöge seiner realen absoluten Einheit mit der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur aber ist er ausdrücklich mitaufgenommen in die Form des kosmischen Seins Gottes selbst, und theilt diese, d. i. den Himmel (§. 468.). Sein Ableben ist somit unmittelbar zugleich seine Erhebung in den göttlichen Zustand des kosmischen Seins, seine Erhöhung in den Himmel.

Anm. Hiernach identifiziren wir die Auferstehung und die Erhöhung des zweiten Adams schlechthin und unmittelbar, wie in Ansehung des geschichtlichen zweiten Adams, Jesu, in dem Evangelium Johannis in den Abschiedsreden dasselbe geschieht und insbesondre auch C. 20, 17. Damit sind wir aber weit entfernt davon, die Thatsächlichkeit der nach der evangelischen Geschichte zwischen seine Auferstehung und seine Himmelfahrt fallenden sinnlichen Erscheinungen irgendwie in Zweifel zu ziehn. Es kommt nur auf die richtige Ansicht von diesen Thatsachen an, auf die man völlig unabhängig von diesen Voraussetzungen hingedrängt wird. Bei ihr gleicht sich der scheinbare Widerspruch mit unsern Sätzen vollkommen aus. Die Schwierigkeiten sind wohl jetzt als anerkannt zu betrachten (nachdem sie schon Strauß auf im Wesentlichen unwiderlegliche Weise hervorgehoben hat,) welchen die neutestamentlichen Berichte von jenen Erscheinungen Jesu insofern unterliegen, als die einzelnen Data, welche sie an die Hand geben, nothwendig auf zwei ganz entgegengesetzte und einander ausschließende Vorstellungen von der Beschaffenheit der Leiblichkeit des Auferstandenen führen, und zwar so, daß die scheinbar einander widersprechenden Data nicht etwa unter die verschiedenen Referenten vertheilt sind, sondern bei Einem und demselben Berichterstatter unmittelbar neben einander stehn. Auf der einen Seite scheint nämlich der Auferstandene ein ganz natürlich menschliches Leben zu leben, in einem gewöhnlichen materiellen Leibe, wie er ihn vor dem Kreuzestode an

sich trug; dem gegenüber kommen aber auch wieder genug solche Züge vor, die sich mit der Annahme einer materiellen Leiblichkeit des auferstandenen Jesus nicht zusammen zu reimen und vielmehr unzweideutig auf eine geisterhafte Beschaffenheit seines Zustands und eine blos visionäre Art seines Verkehrs mit seinen Gläubigen hinzudeuten scheinen. Wir sehen nur Eine Lösung dieser räthselhaften Enantiophanie ab, nämlich in der Annahme, daß die Erscheinungen des Auferstandenen Erscheinungen des allerdings schon als reiner Geist — auch dem beseelten Leibe nach — vollendeten Jesus sind, der aber seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen, ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, jedoch nur in lediglich transitorischer Weise, in Besitz nimmt, um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den Zustand verherrlichten Lebens mit sinnlich empirischer Evidenz zu überzeugen. Unter dieser Voraussetzung klärt es sich auf, weshalb der erstandene Jesus, ungeachtet er in einem wirklich materiellen Leben erscheint, doch sogar nicht durch die für diesen in dem Wesen der Materie selbst begründeten Beschränkungen gebunden ist, weder durch die räumlichen (Luc. 24, 31. 36. Joh. 20, 19. 26.) noch durch die zeitlichen (Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 26. C. 21, 4). Es ist der in seiner Vollendung schlechthin selbständige reine Geist, der mit der ihm als solchem beiwohnenden unbedingten Macht über die Materie auch den von ihm nur äußerlich an sich genommenen ihm ehemals zugehörigen materiellen Naturorganismus wie einerseits noch einezeitlang in ungestörtem Bestand erhält, so andrerseits über alle durch die Materie ihm gesetzten Schranken sicher hinweghebt. Der als Geist vollendete Jesus scheint während der Zeit, von der hier die Rede ist, seinen ehemaligen materiellen Leib auch immer nur auf einzelne kurze Fristen an sich genommen, dann aber sofort wieder sich seiner entkleidet zu haben. Daher das Vereinzelte seiner Erscheinungen. Da sie lediglich durch einen ökonomischen (im theologischen Sinne des Worts) Zweck motivirt waren, so hörten sie bald völlig auf.

§. 561. Diese Erhöhung des vollendeten zweiten Adams

in den Himmel ist jedoch nicht etwa eine Entfernung desselben von der Erde und eine Auflösung seines organischen Verhältnisses zu der alten natürlichen Menschheit, in deren Schooß er zum wirklichen Gottesmenschen ausgereift ist. Vielmehr ist er durch seine Erhöhung nur zu ihr und zu dieser irdischen Welt überhaupt in ein von allen bisherigen materiellen Schranken freies Verhältniß gesetzt. In seiner absoluten Geistigkeit ist er in seiner Erhöhung auch auf Erden schlechthin gegenwärtig *). Nur ist seine irdische Gegenwärtigkeit als die eines reinen Geistes nothwendig eine sinnlich nicht wahrnehmbare und deshalb für alle noch im materiellen oder sinnlichen Leben stehenden Erdenwesen unsichtbare. In diesem Verhältniß absoluter Selbständigkeit der natürlichen Menschheit gegenüber ist er ihr Herr **) und übt über sie die unbeschränkte Herrschaft aus.

§. 562. Das mit der Vollendung des zweiten Adams eintretende absolute Einssein desselben mit Gott ist eben als solches unmittelbar zugleich ein absolutes Einssein desselben auch mit der gesammten bereits mit Gott schlechthin geeinten übrigen Kreatur, d. h. mit der gesammten bereits vollendeten (persönlichen) Geisterwelt. Und zwar unmittelbar bestimmt mit denjenigen Punkten in dieser, welche seiner besondren organischen Stellung in der Menschheit spezifisch correspondiren, d. i., da er das organische Centralindividuum der Menschheit ist (§. 555.) unmittelbar mit den (unter sich selbst schlechthin in einander seienden) Centralindividuen jener bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur ***). So ist denn der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten (persönlichen) Geisterwelt überhaupt. Grade erst mit dieser unendlichen Erweiterung der Sphäre seines Seins ist für die Menschwerdung Gottes in ihm jede Schranke hinwegfallen. Denn erst hiermit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger doch in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung.

*) Matth. 28, 20.
**) ApG. 2, 36.
***) Col. 1, 15.

§. 563. Die Vollendung des zweiten Adams ist an und für sich noch nicht unmittelbar zugleich die wirkliche Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, der Schöpfung des Menschen oder der Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Denn durch die (religiös-sittliche) Vollendung eines neuen Anfängers des menschlichen Geschlechts ist an und für sich in dem alten Geschlecht die Sünde noch nicht factisch aufgehoben, und der vollendete zweite Adam ist als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondre individuelle Formation desselben. Freilich ist er ein in seiner Art durchaus einziges Individuum der Gattung Mensch auf ihrer höheren, ihrem Begriff wahrhaft entsprechenden Potenz. Nämlich das wesentlich principielle Individuum derselben, — dasjenige Individuum, in welchem die Gattung an sich schon mitgesetzt ist, und welches sie deshalb wesentlich vertritt. Er ist Individuum nicht, wie die andern, dadurch, daß er eine nur einseitige und defecte Realisation des menschlichen Wesens ist, sondern dadurch, daß er die Realisation des menschlichen Wesens in der gediegenen Ungeschiedenheit aller seiner besondren Seiten ist*). Die Individualität des zweiten Adams verhält sich zu den Individualitäten der vielen menschlichen Einzelwesen, welche zur vollständigen Erschöpfung der Idee des Menschen oder näher der Menschheit erfordert werden, wie das Centrum zu den übrigen einzelnen Punkten des Kreises. Sie ist die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche diese alle sich unter einander organisiren. Sie enthält vermöge ihrer an sich seienden oder potenziellen und principiellen Allseitigkeit für jede von allen übrigen den ihr spezifisch entsprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt, und ist so der letzte alles zusammenhaltende Ring, in den alle übrigen sich einhängen. Sie bildet für jede von allen übrigen die Basis, auf der allein sie als diese bestimmte besondre Individualität ein sittlich normales Sein haben kann, und knüpft sie alle organisch zusammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller das

*) Vgl. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 261.

(von ihm abstammende) geistige Menschengeschlecht constituirenden Einzelwesen unter sich zur einheitlichen Totalität Einer großen Gesammtperson zusammen, und in dieser in ihm schlechthin centralisirten Totalität hat dann eben der wirkliche Mensch sein reales Sein. Diese Totalität ist der wahre concrete Mensch. Eine principielle in dem angegebenen Sinne kann der Natur der Sache nach nur eine einzige menschliche Individualität sein. Daß aber grade die des zweiten Adams eine solche ist, dieß beruht in negativer Beziehung darauf, daß sie nicht das Product der Mischung besondrer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung ist*), in positiver Beziehung aber auf seiner eignen sittlichen That. Nicht schon wie sie die ihm angeborne, die seines noch materiellen Seins ist, ist sie so qualifizirt, sondern wie sie die durch ihn selbst sittlich gesetzte (sein Character, §. 637 ff.), die seines geistigen Seins ist. Sie ist es nämlich infolge davon, daß seine religiös-sittliche Entwickelung schlechthin, d. h. ausschließlich und mit unbeschränkter Intensität auf die allgemeine Substanz des religiös-sittlichen Lebens rein als solche, lediglich auf den centralen Punkt desselben als solchen ausdrücklich gerichtet war (§. 555.), nämlich vermöge der ihm gestellten eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe; weshalb dann auch diese Beschränkung bei ihm eine durchaus normale ist. Eben dieser ihrer durch ihren Begriff selbst geforderten Beschränkung wegen kann es dann aber freilich bei der individuellen (religiösen) Sittlichkeit des zweiten Adams für sich allein noch nicht sein Bewenden behalten, sondern es muß nun auch noch, was implicite bereits in ihr selbst mitliegt, aber — eben ihrem Begriff zufolge — in noch verschlossener Weise, die ganze Fülle der besondren Momente oder Unterschiede der menschlichen (religiösen) Sittlichkeit, auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen.

§. 564. Und zwar geschieht dieß durch ihn selbst, so daß potentia in ihm in seiner Vollendung beides schon mitgegeben ist, die vollendete Schöpfung des Menschen und die vollendete

*) Vgl. Lange, Leben Jesu, II, S. 77.

Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Der zweite Adam erschöpft freilich für sich allein den Begriff der Menschheit noch nicht, weil er erst implicite die absolute Realisirung desselben ist; aber er ist die wirklich erschöpfende Causalität der absoluten Realisirung desselben, indem ihm die schlechthin zureichende Kraft und Tendenz einwohnt, die distincte Entfaltung der in ihm noch schlechthin einfach zusammengeschlossenen Unterschiede der Specification des menschlichen Wesens in einer organischen Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen zu realisiren. Denn wie er in seiner sittlichen Vollendung schlechthin dazu qualifizirt ist, daß alle Einzelwesen der natürlichen Menschheit ihm organisch angeeignet werden, so besitzt er auch das schlechthin zureichende Vermögen, sie alle sich selbst anzueignen und mit ihnen einen organischen Lebenszusammenhang einzugehn. Vermöge seiner Erhöhung in den Himmel ist er über jede Schranke, die seiner Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen entgegentreten könnte, hinausgehoben. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für eine solche Einwirkung hat er aber an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe, d. h. an dem „heiligen Geist" κατ' ἐξοχήν (§. 558.). Der Bereich seiner Wirksamkeit vermöge dieser seiner heilig geistigen Natur auf die natürliche Menschheit ist allerdings insofern in bestimmte Gränzen eingeschlossen, als seine Einwirkung auf die menschlichen Einzelwesen wesentlich dadurch bedingt ist, daß diese sich zu ihm in einem für sie selbst bestimmt vermittelten Verhältniß befinden. Denn ohne dieß wäre seine Einwirkung auf sie in ihnen eine reine Naturwirkung, und gar keine Wirkung in ihrer Persönlichkeit, d. h. eine magische. Allein diese Begränzung des Umfangs seiner Wirksamkeit ist doch nur in einem ganz relativen Sinne eine Beschränkung desselben, da sie ja wesentlich eben kraft seiner stätigen erfolgreichen Wirksamkeit, in stätigen Verschwinden begriffen ist. Denn sie zerfällt genau in demselben Maaße, in welchem der Kreis seiner geschichtlichen Wirkungen sich erweitert. In diesem Verhältniß zu der sündigen natürlichen Menschheit und kraft solcher Machtfülle kann der vollendete zweite Adam ihre einzelnen Glieder entsündigen, sie aus der Materie in den wirklichen Geist, nämlich in den guten und heiligen umgebären, sie hierdurch in seine Gemeinschaft einpflanzen oder sich

aneignen, und so sich selbst in ihnen sein Sein geben, bis auf diesem Wege allmälig aus der alten Menschheit die den Begriff des Menschen erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen an ihn herangezogen und durch ihn, als das allen Einzelnen, sie schlechthin beseelend, einwohnende allgemeine Lebensprincip, in sich vollständig organisch zusammengewachsen ist zu einem schlechthin vollendeten Gesammtorganismus, welcher sein Leib in höherer Potenz und an welchem er selbst in seiner principiellen Individualität das Haupt ist, d. h. das Organ, von welchem die Impulse zu allen Bewegungen ausgehn. So in dem organischen Lebensmittelpunkt der neuen geistigen Menschheit, die er sich selbst aus der Masse der alten natürlichen heraus erbaut oder aus der sinnlichen Wurzel dieser geistig neu hervorwachsen läßt, stehend, hat der zweite Adam, wie der Begriff des Individuums es fordert, in ihr seinen besondren und eigenthümlichen Ort, und nichts desto weniger ist er doch zugleich wesentlich überhaupt in jedem einzelnen Punkte ihres gesammten Organismus, den er auf absolut vollständige Weise durchdringt. Mittelst dieser seiner die Menschheit immer vollständiger sich aneignenden Wirksamkeit bereichert er zugleich, auch noch im Stande seiner Erhöhung, sein eignes menschliches Sein immer mehr. Sein Selbstbewußtsein erfüllt sich mit immer reicherem Gehalt, und seine Selbstthätigkeit entfaltet immer vielseitiger die in ihr liegende Kraftfülle. Und so wird seine Menschheit, dieses geheiligte Gefäß, in welches Gott sich auf absolute Weise eingelebt, auch nach der Erhöhung noch immer geeigneter, die Fülle der Gottheit auch in der vollständigen Ausbreitung ihrer Unterschiede (besondren Momente) in sich aufzunehmen, und seine absolute Einheit mit Gott vollzieht sich je länger desto mehr in einer reicheren Weise *). Erst wenn er solchergestalt die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet, damit aber auch die Schöpfung des Menschen.

*) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 485.

Anm. 1. Wie es überhaupt das wesentliche Verhältniß des beseelten Leibes (des Organismus) zur Persönlichkeit ist, das Werkzeug (das Organ) zu sein, mittelst dessen sie wirksam wird: so ist dem erhöhten zweiten Adam sein heilig geistiger beseelter Leib, „der heilige Geist" κατ' ἐξοχήν, das Werkzeug oder Organ, vermöge dessen er die für ihn äußeren Objecte erreichen und auf sie einwirken, d. h. in ihnen Veränderungen hervorbringen kann. Der dem zweiten Adam angehörige „heilige Geist" ist seinem Begriff zufolge eine geistige Naturkraft, die als kosmische Potenz mit der absoluten Energie, die dem Geist seinem Begriff gemäß eignet, zu wirken vermag, und kraft der persönlichen Selbstbestimmung des zweiten Adams wirkt, also auch auf die menschlichen Einzelwesen, und zwar unmittelbar auf ihre Natur, mittelst dieser dann aber auch auf ihre Persönlichkeit.

Anm. 2. Indem innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit des zweiten Adams die Impulse zu allen neuen Entwickelungen von diesem ausgehn und alle neuen Erfolge das Product seiner Wirksamkeit sind, so ist auch jede neue wirkliche Errungenschaft innerhalb seines Reiches principiell in ihm vorhanden, so daß in diesem Reich kein Individuum, welcher späten Zeit es auch immer angehören mag, in irgend einer Beziehung über ihm stehn kann. Dieß gilt namentlich auch hinsichtlich des Wissens. Allerdings war der geschichtliche zweite Adam, Jesus, während seines irdischen Wandels noch nicht im Besitz des erst später zu Tage gekommenen wissenschaftlichen Wissens (nämlich allein von dem wirklichen Wissen ist die Rede, das sich darunter finden mag,); aber an uns ist dieses letztere nichts desto weniger erst gekommen nachdem Jesus — nämlich im Zustande der Erhöhung — es bereits in seinem Selbstbewußtsein erzeugt und besessen, und erst vermöge seiner es in der Menschheit erzeugenden Wirksamkeit. Vgl. Joh. 16, 14. 15.

§. 565. Auf diesem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Complex der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen

— potenzirt. Dieses Menschheitsein Gottes ist wesentlich das Menschheitsein beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur. Denn indem der erhöhte zweite Adam allmälig die Persönlichkeiten der einzelnen (geistigen) menschlichen Einzelwesen seiner eignen (geistigen) Persönlichkeit und damit zugleich der mit dieser schlechthin Eins seienden göttlichen Persönlichkeit aneignet, eignet er unmittelbar zugleich die (geistigen) Naturorganismen, d. h. beseelten Leiber jener einzelnen menschlichen Individuen seinem eignen (geistigen) Naturorganismus oder beseelten Leibe (dem heiligen Geist κατ' ἐξοχήν *) und hiermit zugleich der mit diesem schlechthin Eins seienden göttlichen Natur an, so daß die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams wird **). Derselbe Proceß mithin, welcher nach der einen Seite hin ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Persönlichkeit ist, ist nach der andern Seite hin wesentlich zugleich ein Erweiterungsproceß des kosmischen Seins der göttlichen Natur.

§. 566. Indem der zweite Adam solchermaßen das menschliche Geschlecht in der Vollzahl der seinen Begriff erschöpfenden Individuen sich und damit zugleich Gott selbst schlechthin angeeignet, hiermit aber die absolute Lösung der Schöpfungsaufgabe, wie sie sich für diese irdische Weltsphäre stellt, zuwege gebracht hat, so ist nun auch in der Menschheit die ihr als natürlicher anhaftende Sünde thatsächlich schlechthin aufgehoben. Der zweite Adam ist so ihr Erlöser geworden. Sofern ihm nun in seiner eignen religiös-sittlichen Vollendung, wie §. 563. und 564. nachgewiesen worden, wirklich das Vermögen zu dieser vollständigen factischen Aufhebung der Sünde in der natürlichen Menschheit durch die Umgebärung dieser aus der Materie in den guten und heiligen Geist beiwohnt, und seine Wirksamkeit schlechthin auf dieses Ziel hin sich richtet, ist er wie der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechts so wesentlich auch als der Erlöser desselben oder der Christus qualifizirt.

*) 1. Cor. 6, 19. Röm. 8, 11.

**) Eph. 5, 29. 30. 1. Cor. 10, 16—18. C. 12, 13.

§. 567. Sofern der zweite Adam sich durch seine eigne religiös-sittliche Entwickelung wesentlich zum Erlöser der sündigen Menschheit, in dem erörterten Sinne, qualifizirt hat, hat er hiermit unmittelbar zugleich die Versühnung der menschlichen Sünde bewirkt. Mit dieser Versühnung hat es folgende nähere Bewandtniß. Bei der Aufhebung der Sünde, wie sie durch den Begriff der Erlösung gefordert wird, kommt es wesentlich auf zweierlei an: einmal auf die Aufhebung ihrer Folgen für den Sünder in seinem Verhältniß zu Gott, welches wesentlich sein Stehen unter dem göttlichen Zorn ist (s. oben §. 491. 494.), näher auf die Aufhebung der Schuld und der Strafe, die der Natur der Sache gemäß allein durch die Vergebung seiner Sünde von Seiten Gottes geschehen kann, — und für's andre auf die wirkliche factische Aufhebung (die ἀφεσις) der Sünde in dem Sünder, auf die factische Aufhebung seines sündigen Zustands (seiner Sündigkeit) und die factische Herstellung eines normalen religiös-sittlichen Zustands in ihm. Beide Momente der Sache bedingen sich aber gegenseitig. Daß Gott dem Sünder vergibt, ist vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht möglich ohne daß derselbe thatsächlich von seiner Sünde frei geworden und geschieden ist. Denn so lange er sündig ist, muß Gottes Wirksamkeit auf ihn eine gegen ihn reagirende sein, das göttliche Selbstbewußtsein muß als Heiligkeit das seinige als Schuldgefühl und Scheu vor Gott bestimmen, und die göttliche Selbstthätigkeit als Gerechtigkeit die seinige als böses Gewissen und religiöses Unvermögen (§. 490. 494.). Ebenso ist aber auch ein wirkliches Freiwerden des Sünders von der Sünde, eine wirkliche Scheidung desselben von ihr nicht möglich ohne daß er zuvor ihre Vergebung von Gott erlangt hat. Denn so lange Gott ihn zurückstößt, kann er sich nicht wirklich ihm zu- und ebendamit von der Sünde abwenden. Mit der Scheu vor Gott und der religiösen Ohnmacht kann er sich nicht durch ein Sich an Gott anklammern von der Sünde losreissen, so stark ihn auch das Schuldgefühl und das böse Gewissen darauf hintreiben mögen. Hier liegt eine Antinomie vor,*) deren Auflösung die Heiligkeit und

*) Anklänge an das hier Gesagte s. bei Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, I, S. 174—177.

Gerechtigkeit Gottes selbst schlechterdings fordert. Denn diese kann, bei der bloßen peinlichen Vergeltung (was man gemeinhin die „Bestrafung" nennt,) der Sünde, diesem ersten Moment des göttlichen Strafens (s. oben §. 490.) nicht stehn bleiben. Sie fordert allerdings unbedingt, daß Gott sich gegen jedes sündige kreatürliche Sein schlechthin negirend und abstoßend verhalte, also strafend; aber wirklich d. h. wirksam negirend, d. h. daß er, indem er sich schlechthin negirend gegen das sündige Geschöpf verhält, damit auch wirklich die Sünde desselben aufhebe. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes befriedigt sich schlechterdings durch nichts geringeres als durch eine wirkliche Aufhebung der Sünde. Ist dieselbe nicht anders zu erreichen als mittelst der Aufhebung des Seins der sündigen Kreatur selbst, nun wohl so fordert sie auch diese; steht aber noch eine Möglichkeit derselben bei der Erhaltung des sündigen Geschöpfs offen, so verlangt sie gebieterisch wenigstens einen Versuch hierzu, vermöge ihrer unauflöslichen Einheit mit der göttlichen Gnade. In unserm bestimmten Falle aber ist diese Forderung schon deshalb schlechthin unumgänglich, weil wenn es eine solche Möglichkeit nicht gibt, der göttliche Weltzweck überhaupt (was nämlich von der irdischen-persönlichen oder der menschlichen Kreatur gilt, das gilt ganz ebenso auch von der persönlichen Kreatur jeder andern Schöpfungssphäre,) schlechthin unerreichbar ist. Denn das persönliche Geschöpf geräth unvermeidlich in die Sünde (§. 496.); ist nun eine Aufhebung der Sünde ohne Aufhebung seines eigenen Seins unmöglich, so ist die Schöpfung einer persönlichen Welt, wie Gott sie allein brauchen kann, überhaupt unmöglich, und Gott muß sein angefangenes Schöpfungswerk eben da, wo es eigentlich erst wirklich anfangen sollte, wieder vernichten, damit es nur seiner nicht spotte; — das Ziel der göttlichen Weltschöpfung ist dann kein andres als die Wiedervernichtung der vergeblichen Schöpferarbeit. Die Aufhebung der Sünde an dem sündigen Menschen ohne die Vernichtung dieses letzteren selbst muß also an sich eine Möglichkeit sein für Gott; — ist sie aber, wie es sich oben zeigte, schlechterdings durch eine vorangängige Sündenvergebung bedingt, so fordert seine Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst unabwendlich diese letztere. Nur fordert sie freilich zugleich eben so unerbittlich, daß diese vorgriffsweise Vergebung

auf solche Weise stattfinde, daß in ihr selbst die negirende Reaction Gottes gegen die Sünde schlechthin mitgesetzt, d. h. daß eben sie selbst, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, schlechthin gewahrt sei. Was hier als die Lösung der eben hervorgekehrten Antinomie gefordert wird, ist nun eben die Versühnung der Sünde*) (die also eben so wesentlich ein Bedürfniß Gottes selbst ist wie ein Bedürfniß des sündigen Menschen,), d. h. eine solche Modification der Stellung des wegen seiner Sündigkeit unheiligen Sünders zu Gott, vermöge welcher dieser unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit jenem die ihm noch thatsächlich anhaftende Sünde vergeben, und ihrer ungeachtet mit ihm Gemeinschaft eingehen kann. Worin aber diese Versühnung der Sünde in concreto bestehen muß, liegt aus der Natur der Sache zu Tage. Es ist nämlich nur Ein Fall denkbar, in welchem Gott seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet dem Sünder seine Sünde vor ihrer factischen Aufhebung vergeben kann, der Fall, wenn Gott die sichre, weil in der Sache selbst liegende, Bürgschaft**) dafür hätte, daß in dem Sünder die Sünde in Zukunft wirklich factisch werde aufgehoben werden, wenn anders ihm vorweg Vergebung derselben zutheil werde, so daß grade dieser Empfang der Sündenvergebung durch Anticipation selbst schon in dem Sünder der thatsächliche Anfang eines sein Ziel sicher erreichenden Processes der factischen Aufhebung seiner Sünde oder der wirkliche Eintritt seiner Scheidung von der Sünde wäre. In diesem Falle, aber auch nur in ihm, wäre das Verhältniß Gottes zu dem Sünder so modifizirt, daß er, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet, es nicht mehr als im Verhältniß des Zorns zu bethätigen brauchte, oder vielmehr eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst es nicht mehr als ein solches bethätigen könnte, und er mit dem Sünder, ihm seine Gnade zuwendend, Gemeinschaft eingehen könnte oder vielmehr müßte, d. h. die Sünde des Sünders wäre versühnt. Dieser Fall müßte aber bestimmt in Beziehung auf die Sünde nicht bloß des einzelnen Sünders als solchen, sondern auch des sündigen kreatürlichen Geschlechts in seiner Totalität statthaben, weil nämlich wegen des

*) 1 Joh. 2, 2. Röm. 3, 25.

**) Hebr. 7, 22.

nothwendigen und unauflöslichen sittlichen Zusammenhangs des Einzelnen mit dem Ganzen in jenem die Sünde und unter der Voraussetzung ihres vollständigen factischen Aufgehobenwerdens in diesem vollständig factisch aufgehoben werden kann. Der hiermit postulirte Fall nun ist in Ansehung der Sünde der Menschheit, beides im Ganzen und in ihrem einzelnen Individuen, mit der Vollendung des zweiten Adams zum Erlöser wirklich eingetreten. Dem vollendeten Erlöser oder Christus wohnt seinem oben dargelegten Begriff zufolge das schlechthin zureichende Vermögen bei zur factischen Aufhebung der Sünde in der Menschheit, im Ganzen und in ihrem Einzelwesen, und er hat zugleich einen geschichtlichen Proceß dieser thatsächlichen Aufhebung der Sünde in der Menschheit in Bewegung gesetzt, welcher stätig fortschreitend sein Ziel unfehlbar erreichen muß, nämlich unter der Voraussetzung, daß vonseiten Gottes eine anticipirte Sündenvergebung stattfindet. Bei jedem menschlichen Einzelwesen also, welches, indem es mit dem Erlöser persönliche Lebensgemeinschaft eingehend (was wesentlich durch den Glauben geschieht,), in diesen von ihm hervorgerufenen und geleiteten Proceß eintritt, ist Gott die vollgültige Bürgschaft für die künftige schlechthin vollständige factische Aufhebung seiner Sünde gegeben, und dafür, daß es eben nur die Satzung des wirksamen Anfangs des seine Sünde thatsächlich aufhebenden sittlichen Processes in ihm, nur die Bewirkung seiner Scheidung von der Sünde ist, wenn er ihm diese vergibt und es begnadigt. Und so kann denn der heilige und gerechte Gott die so versühnte Sünde ihm vergeben, oder vielmehr er muß sie ihm eben vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit aus Gnaden vergeben. Wie so die versühnende Kraft des Erlösers für den Einzelnen dadurch bedingt ist, daß er mit ihm (durch den Glauben) persönlich in reale Lebensgemeinschaft tritt, grade so ist sie für die Menschheit in ihrer Totalität durch die Realität des geschichtlichen Zusammenhangs bedingt, in welchem der Erlöser mit ihr steht, und kraft welches er das ihre geschichtliche Entwickelung unbedingt beherrschende Princip ist. Wodurch der zweite Adam die Sünde der Menschheit versühnt hat, das ist also, ganz allgemein ausgedrückt, eben dieß, daß er sich selbst zum Erlöser der Menschheit qualifizirt hat. Denn das Versühntsein der menschlichen Sünde steht ja eben darin, daß ein menschliches Individuum schlechthin

dazu geeignet ist, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit vollständig zu bewirken. Näher beruht aber seine Qualification hierzu auf seiner absoluten Einheit einerseits mit Gott und andrerseits mit dem menschlichen Geschlecht. (§. 551.) Dadurch also in concreto hat er die menschliche Sünde versühnt, daß er sich selbst zu schlechthiniger Vollendung in schlechthin normaler Weise persönlich oder religiös-sittlich entwickelt hat, d. h. in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin wirklichem heilig-gutem Geist, eben damit aber unmittelbar zugleich auch zur absoluten Einheit einerseits mit Gott und andrerseits mit der Menschheit in ihrer Totalität heranbildete. Dieß ist die vollendete Heiligung des Erlösers, vermöge welcher er spezifisch befähigt ist, auch wieder der sündigen Menschenwelt auf schlechthin zureichende Weise Princip und Causalität ihrer Heiligung zu sein.*) Seine Heiligung besteht sonach in concreto darin, daß er sein individuelles Sein in schlechthin vollendeter Weise zu schlechthin heilig-gutem Geist aus- und umbildet, d. i. näher darin, daß er seiner individuellen Persönlichkeit, sie eben damit schlechthin normal und vollständig entwickelnd, einen schlechthin vollständigen schlechthin heilig und gut geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib anbildet (den κατ' ἐξοχην s. g. heiligen Geist zuwege bringt). Es ist also *sein individuelles Bilden*, sein Aneignen, worauf hier letztlich alles gestellt ist, und zwar nach beiden Seiten desselben, der religiösen und der an sich sittlichen, welche übrigens bei ihm vermöge der absoluten Normalität seiner Entwickelung schlechthin coincidiren und congruiren. Sofern es sich auf der *einen* Seite um sein Verhältniß zu Gott handelt, so hängt folglich hier in letzter Beziehung alles an seinen *religiösen* individuellen Bilden, daran daß seine gesammte individuelle Lebensentwicklung ein Proceß eines schlechthin normalen und schlechthin vollendeten *religiösen* individuellen Bildens sei. Nun ist aber das individuelle Bilden als religiöses das Beten (§. 238.); in dem Begriff dieses letzteren aber liegt wesentlich, daß es wie einerseits ein Erzeugen von Eigenthum (von Organen der Persönlichkeit als individueller), so andrerseits unmittelbar zugleich ein Hingeben dieses Eigenthums an Gott zum Werkzeug seiner Wirksamkeit in dem Individuum und durch dasselbe ist, d. h. ein *Opfern*, und

*) Joh. 17, 19.

zwar näher ein Sich selbst opfern. Nur durch ein Leben, welches in seiner vollständigen Totalität wesentlich ein vollendetes wahres Opfer, also absolutes Selbstopfer ist, kann mithin der zweite Adam sich selbst zur schlechthin vollendeten Einheit mit Gott erheben, — nur durch das unbedingt rückhaltslose Hingeben seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthums an Gott — womit dann jede Eigenheit an ihm vernichtet wird, — nur durch seine unbedingte Selbstentäußerung an ihn, welche sich allein in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eignen sinnlichen Lebens *), d. i. durch die schlechthin freie Uebernahme des sinnlichen Todes um Gottes willen, kurz durch das absolute religiöse Märtyrerthum, vollenden kann. Nur eben hierdurch kann er also auch sich selbst zum Erlöser qualifiziren, und damit zugleich zum Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Und ebenso sofern auf der andern Seite das Verhältniß des zweiten Adams zum menschlichen Geschlecht in Betracht kommt, so stellt sich in letzter Beziehung wiederum alles darauf, daß der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens wie einerseits ein Eigenthum erzeugen, so unmittelbar zugleich andrerseits ein absolutes Hingeben dieses Eigenthums an die Gesammtheit des Geschlechts sei, wie ja schon im Allgemeinen die Normalität und die Vollendung der sittlichen Entwickelung des menschlichen Individuums überhaupt wesentlich mit dadurch bedingt ist, daß es mit allen übrigen menschlichen Individuen in schlechthin normale und vollständige Gemeinschaft tritt durch reine und vollkommene Liebe. (§. 252 ff.) Auch nach dieser Seite hin ist also die sittliche Vollendung des zweiten Adams und seine Qualification zum Erlöser und hiermit zugleich zum Sühnmittel für die Sünde der Menschheit abermals durch seine Selbstaufopferung bedingt, nämlich durch die unbedingt rückhaltslose Hingabe seines, gleichwohl schlechthin vollständig erarbeiteten, Eigenthums an das menschliche Geschlecht oder durch seine unbedingte Selbsthingebung an dieses in vollendeter Liebe, welche sich gleichfalls nur in der unbedingten und unbedingt freien Dahingabe auch seines eignen sinnlichen Lebens an dasselbe aus unbedingter Liebe zu ihm vollenden kann,

*) Joh. 10, 17. 18.

nur in der unbedingt freien Uebernahme auch des sinnlichen Todes für die gesammte Menschheit, d. h. zu ihrem Besten, nämlich zu ihrer Erlösung, — kurz nur in dem unbedingten philantropischen Märtyrerthum. Dieses Selbstopfer, durch welches allein der zweite Adam der wirkliche Erlöser der sündigen Menschheit und als dieser das Versühnungsmittel ihrer Sünde werden kann, ist schon an sich die ungeheuerste sittliche Arbeit und Anstrengung, in einer sündigen Welt, mithin eben als Sühnopfer, ist es aber überdieß nothwendig auch ein schmerzvolles, ein eigentliches Leiden, weil es sich nämlich in dieser der Natur der Sache zufolge als ein bestimmt durch die Sünde der Menschen, und zwar ganz eigentlich durch ihren Haß gegen das Gute und gegen Gott, gegen die Wahrheit, die Liebe und die Heiligkeit geschichtlich causirtes und herbeigeführtes motivirt. Diese die Sünde versühnende Selbstaufopferung des Erlösers ist nun allerdings wesentlich das Werk seines ganzen Lebens, so daß dieses Ein einziger großer Act der Selbstaufopferung, beides an Gott und für die Menschheit, ist; ja es könnte überhaupt gar kein wirkliches und wirksames Sühnopfer sein, wofern in ihm auch nur Ein wirklich sittlicher Moment vorkäme, der kein Moment eines solchen Selbstopfers wäre. Allein daß die Selbstaufopferung des Erlösers wirklich die Sünde versühnende Kraft hat, das ist doch wesentlich darin begründet, daß sie wirkliche Selbstaufopferung, d. h. eine absolute und schlechthin vollendete Hingebung seines Eigenthums an Gott und für die Menschheit ist, — denn nur dadurch ist er wirklich der Erlöser; eine absolute und schlechthin vollendete ist sie aber nur durch die Hingebung auch seines sinnlichen Lebens, nur durch seinen (sinnlichen) Tod und in ihm. Erst in seinem Tode ist seine Heiligung oder überhaupt seine Qualification zum Erlöser wirklich schlechthin erreicht; und daher ist es denn wesentlich und spezifisch sein Tod, worin die versühnende Kraft seines Lebens principiell liegt, und wesentlich erst durch seinen Tod wird sein ganzes Leben zur Versühnung für unsre Sünde. Setzen wir hypothetisch, der zweite Adam bestünde die letzte und höchste Probe der vollendeten Selbstaufopferung im Tode nicht: so ist sein ganzes Leben eine vergebliche Arbeit an der Versühnung der Sünde

der Menschheit gewesen. Durch die Erstehung dieser Todesprobe aber ist *jeder* (wirklich sittliche) Moment seines ganzen Lebens *wirklich* was er von Anfang an sein *wollte und sollte* ein die menschliche Sünde *versühnender*. Indem der zweite Adam angegebenermaßen durch seine eigne persönliche Vollbereitung zum Erlöser die Versühnung der Sünde der Menschheit bewirkt, so hat sein individuell-persönliches Leben auch ein großes objectives Werk, das der Menschheit in ihrer Gesammtheit zugute kommt, zum Resultate, eben in dieser Versühnung der menschlichen Sünde. Sie ist ja augenscheinlich ein unvergleichlich großes *schlechthin universelles* Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit für die Arbeit an der sittlichen Aufgabe, d. h. eine unvergleichlich große sittliche *Sache* (§. 219.), und ein unvergleichlich großes schlechthin universelles Werkzeug für die Wirksamkeit Gottes in der irdischen Welt zu ihrer Heiligung, d. h. ein unvergleichlich großes *Sacrament* oder Heiligthum (§. 239.). Hier zeigt es sich, daß das *individuelle* Bilden des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch ein *universelles* gewesen ist. Indem er sich selbst religiös-sittlich schlechthin vollendete, hat er unmittelbar zugleich eben *an sich selbst und seinem vollendeten individuellen Menschenleben* ein schlechthin geeignetes absolut universelles Werkzeug für die Lösung der religiös-sittlichen Aufgabe der Menschheit in ihrem ganzen Umfange (für die schlechthin normale Ethisirung und Heiligung der irdischen Welt) gebildet, einen absoluten religiös-sittlichen Apparat der Menschheit für die Lösung ihrer Aufgabe. Er sammt seinem ganzen irdischen Leben ist das schlechthin *principielle* universelle Werkzeug für die sittliche Arbeit der Menschheit, dasjenige, vermöge dessen allein alle übrigen besondren Werkzeuge dieser Art erst Bedeutung und Anwendbarkeit erhaltrn, — das schlechthin principielle Heiligthum und Sacrament, dasjenige, vermöge dessen allein es überhaupt innerhalb der Menschheit wirkliche besondre Heiligthümer oder Sacramente geben kann. Dem zufolge ist aber das Ergebniß des individuell-persönlichen Lebens des zweiten Adams auch ein entsprechendes, also ein absolutes und schlechthin einziges *Verdienst*, beides als sittliches und als religiöses. Denn die Sache und das Sacrament sind ihrem Begriff gemäß unmittelbar

zugleich (religiöses und sittliches) Verdienst (§. 226. 244.). Der zweite Adam hat sich das absolute menschliche Verdienst erworben, von dem alle übrigen menschlichen Verdienste erst abfließen, und seine Person sammt seinem menschlichen Leben haben für die Menschheit und in ihr als ihr absoluter Schatz und ihr absolutes Heiligthum oder Sacrament den absoluten universellen Werth. Das Versühntsein der menschlichen Sünde durch ihn ist daher wesentlich bedingt durch dieses sein absolutes Verdienst, und wenn wir kraft der Versühnung der Sünde durch ihn Vergebung unsrer Sünden empfangen, so ist dieß dadurch vermittelt, daß ihm sein Verdienst zugerechnet wird, d. h. unsre Sünde wird von Gott als bereits aufgehoben behandelt, nicht etwa weil in uns selbst die reale Möglichkeit und die sichre Gewähr ihrer künftigen absoluten Aufhebung läge, sondern weil sie in dem zweiten Adam (als Erlöser) liegt, vermöge unsres Verhältnisses zu ihm, und in dem, wozu er sich für uns gemacht hat.

Anm. 1. Im §. ist überall von der Versöhnung, dem ἱλασμὸς (1. Joh. 2, 2. Röm. 3, 25.), den כִּפֻּרִים, der expiatio die Rede, nicht von der Versöhnung, der καταλλαγή (2 Cor. 5, 18 ff. u. s. w.), der reconciliatio. Auf diese letztere kommt im folg. §. die Sprache.

Anm. 2. Dem im §. entwickelten zufolge ist es nichts weniger als zufällig, daß man zu allen Zeiten die Versöhnung der Sünde spezifisch durch Opfer zu bewirken versucht hat, und von der Voraussetzung ausgegangen ist, daß die Sünde nur durch Sühnopfer versühnt werden könne: Hebr. 9, 22. Auch erhellt es, daß nicht etwa bloß vermöge einer natürlichen Accommodation an die bei seinem Eintritt in die Welt allgemein gültigen Vorstellungen das Christenthum den Begriff der Versühnung der Sünde an den des Opfers anknüpft, und dieselbe grade auf den Tod des Erlösers basirt. Dieß alles geschieht vielmehr vermöge einer in der Sache selbst gegründeten Nothwendigkeit.

Anm. 2. Die durch den zweiten Adam oder den Erlöser erwirkte Versühnung unsrer Sünde bleibt natürlich, wie er selbst, auch im Stande seiner Erhöhung eine wirksame Potenz, um uns die Vergebung der Sünde zu verschaffen und immer wie-

der vonneuem zuzuwenden, ſo oft wir derſelben bedürfen. Sie motivirt alſo auch für die dem Erlöſer bereits Angehörigen bei ihren nach ihrer Bekehrung ſie noch übereilenden Fehltritten die erneuerte Vergebung ihrer Sünden. Dieß wird ganz angemeſſen durch die (bildliche) Vorſtellung von dem Vertreter- oder Fürſprecheramt des Erlöſers ausgedrückt.

Anm. 4. Wie das individuelle und das univerſelle Bilden unmittelbar oder ſchlechthin in einander ſind bei dem zweiten Adam, ebenſo auch das individuelle und das univerſelle Erkennen. Indem er ſeine Ahnungen darſtellt, theilt er der Welt unmittelbar zugleich ein Wiſſen mit.

Anm. 5. Nach dem bereits oben §. 244, beſonders Anm. 1, geſagten bedarf es nur einer einfachen Erinnerung, daß bei dem im §. von dem Verdienſte des zweiten Adams oder des Erlöſers und von der uns zugute geſchehenden Zurechnung dieſes ſeines Verdienſtes nirgends an ein Verdienſt deſſelben in ſeinem Verhältniß zu Gott, ſondern überall nur an ſein Verdienſt in ſeinem Verhältniß zu uns, den Gliedern der alten natürlichen Menſchheit, gedacht werden darf.

§. 568. Indem der zweite Adam oder der Erlöſer durch ſeine Verſöhnung der menſchlichen Sünde die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und der alten natürlichen Menſchheit zuwege bringt, bewirkt er zugleich die Verſöhnung dieſer beiden, und ſtiftet einen guten Bund zwiſchen Gott und der Menſchheit.*) Dieſer neue Bund ruht daher ausdrücklich auf der Verſühnung der Sünde durch den Erlöſer, und mithin letztlich auf dem Opfertode dieſes letzteren, und ebenſo auch die Verſöhnung.

*) Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. 1. Cor. 11, 25. Gal. 4, 24. Hebr. 7, 22. C. 8, 6 ff. C. 9, 15. C. 12, 24.

Viertes Hauptstück.

Das Reich des Erlösers.

§. 569. Auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit ist eine neue religiös-sittliche Entwickelung dieser letzteren möglich, welche in stätiger Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung, indem sie nach der einen Seite stätige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen Aufgabe ist, ist nach der andern Seite unmittelbar zugleich stätig fortschreitende Aufhebung der Abnormität an dem sittlichen Proceß, eine stätig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Die vollständige Secretion der Sünde durch die Wirksamkeit der Erlösung und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe, d. h. die vollständige Realsirung des höchsten Guts, coincidiren schlechthin, wie der Sache nach so auch der Zeit nach.

§. 570. Aber auch lediglich auf der Grundlage jener Versöhnung zwischen Gott und der sündigen Menschheit ist eine in die Normalität zurücklenkende sittliche Entwickelung möglich. Es findet daher nur im Zusammenhange mit dem Erlöser und seiner erlösenden Wirksamkeit (im anbahnend vorausgehenden eben sowohl als im entwickelnd nachfolgenden) eine aus der Abnormität heraus und zur absoluten Normalität hinführende, mithin wenigstens relativ normale sittliche Entwickelung — der Menschheit im Ganzen und der einzelnen Individuen — statt; und jede sittliche Entwickelung — im Leben der Menschheit und in dem des Individuums — ist eine in diesem (relativen) Sinne normale nur in dem Maaß, als sie vollständig durch den Erlöser bestimmt wird und vollständig in dem von ihm ausgehenden geschichtlichen Proceß der thatsächlichen Erlösung des menschlichen Geschlechts

aufgeht, — nur in dem Maaße, als sie von dem erlösenden Princip hervorgerufen selbst wieder Fortleiterin desselben wird. Ebenso nur soweit als die geschichtliche Wirksamkeit des Erlösers oder (was damit gleichbedeutend ist,) des Christus sich bereits erstreckt oder doch wenigstens bereits bestimmt angebahnt ist, finden sich sittliche Güter und ein Sittlichgutes im eigentlichen Sinne, und nur in dem Maaße, in welchem ein Verhältniß von dem erlösenden oder dem christlichen Princip durchdrungen, d. h. christianisirt, oder doch wenigstens ein von ihm durchdringbares, d. h. ein christianisirbares ist, ist es ein sittliches Gut. Was nicht diesem Kreise der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder der Christenheit irgendwie angehört, das ist schlechthin Welt (§. 524.).

Anm. Wo nämlich der natürliche sündige Hang herrscht, da ist in jedem Handeln und in jedem sittlichen Product Böses.

§. 571. Die Wirkung des Erlösers auf das religiös-sittliche Leben ist auf der einen Seite eine es von der Sünde schlechthin reinigende, auf der andern Seite eine es in sich selbst schlechthin entwickelnde. Sie ist beides zugleich und in einander die Herstellung der absoluten Reinheit des menschlichen Seins und die absolute Actualisirung der in ihm liegenden Potentialität. Diese doppelseitige Einwirkung — die reinigende und die entwickelnde — erstreckt sich auf alle in dem menschlichen Geschöpf als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen Verhältnisse, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft, auf alle sittlichen Güter überhaupt. An ihnen hat das erlösende oder das christliche Princip das spezifische Object seiner Wirksamkeit und nur in ihrer vollständigen Erneuerung findet es seine Befriedigung. Die reale Existenz, die es sich in der Welt geben will, erlangt es nur in der vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft in der vollständig entfalteten organischen Totalität der an sich darin liegenden normalen sittlichen Verhältnisse oder überhaupt sittlichen Güter. Ueber den Bereich der naturgemäßen und an sich sittlichen Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen giebt es keine christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit. Der Grund davon liegt in letzter Beziehung in der spezifischen Correspondenz zwischen der Bestimmtheit des Seins Gottes und der des Seins des Menschen

oder zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und in der vollkommenen Realität der Menschwerdung Gottes in dem Erlöser (oder in der absoluten Realität beider, der Gottheit und der Menschheit des Erlösers). Eben weil in dem zweiten Adam ein schlechthin reales Sein Gottes stattfindet, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee Gottes in absoluter Wahrheit und Richtigkeit gegeben; und eben weil in ihm *Gott* auf absolut reale Weise *menschliches* Sein gewonnen hat, ist in ihm und durch ihn für das durch ihn bestimmte menschliche Selbstbewußtsein überhaupt auch die Idee des Menschlichen als solchen in ihrer Reinheit und Wahrheit zutage gebracht. Wo aber diese beiden Ideen in ihrer vollen Richtigkeit gegeben sind, da kommen sie eo ipso auch in ihrer wesentlichen Correlation, Correspondenz und Congruenz zum Bewußtsein, und es ist für dieses jeder Schein eines Gegensatzes oder doch einer theilweisen Nichtcorrespondenz zwischen beiden aufgehoben. Grade deshalb also, weil der zweite Adam (in seiner Vollendung) als das das sittliche Leben erneuernd erlösende Princip schlechthin das göttliche Princip selbst ist, ist er auch das *rein* menschliche Princip als solches, und die von ihm gewirkte Sittlichkeit (immer incl. Frömmigkeit) die *rein* menschliche als solche, die *rein* naturgemäße, — aber auf der Potenz ihrer absoluten Entwickelung.

§. 572. Eben infolge dieser absoluten Congruenz des Göttlichen und des Menschlichen in dem Erlöser ist nun auch das von ihm in der Menschheit ausgehende neue Leben der Erlösung gleich wesentlich beides ein sittliches und ein religiöses, wie dieß schon an sich im Begriff der Normalität des menschlichen Lebens liegt (§. 107.). Die Tendenz des Erlösers geht grade dahin, mit der Sünde selbst auch das durch sie caussirte (§. 493. 517.) Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen aufzuheben. Und wenn anders in dem zweiten Adam eine wirkliche Erlösung gegeben ist, so muß dem von ihm ausgehenden Leben auch das Vermögen dazu beiwohnen, die Herstellung der absoluten Congruenz des Sittlichen und des Religiösen im Wege einer geschichtlichen Entwickelung allmälig zu realisiren.

§. 573. In der *christlichen* Lebensentwickelung, sei es nun die der christlichen Menschheit oder die des christlichen Indi-

viduums, fallen daher je näher ein Punkt der Entwickelungsreihe dem Anfange liegt desto mehr, je näher er dem Ende liegt, desto weniger Sittliches und Religiöses, Sittlichkeit und Frömmigkeit auseinander.

§. 574. Da die Erlösung unmittelbar als Versühnung der menschlichen Sünde wirksam wird, also in ihrem Wirksamwerden auf den Menschen unmittelbar von einer eigenthümlichen Modification seines Verhältnisses zu Gott, und zwar von der Richtigstellung dieses seines Verhältnisses zu Gott, mithin bestimmt von der religiösen Seite ausgeht: so hebt die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite an, und das christliche Leben ist vonvornherein überwiegend unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, mit entschiedenem Zurücktreten der an sich sittlichen. Je weiter aber die Entwickelung sich vollzieht, desto bestimmter tritt auch die an sich sittliche Seite an ihm ausdrücklich hervor, und desto vollständiger setzt sie sich mit der religiösen in's Gleichgewicht, bis endlich beide schlechthin in einander sind und sich gegenseitig decken. Auch dieß gilt gleichmäßig von dem Geschlecht im Ganzen und von dem Individuum.

§. 575. Da einerseits die sittliche Entwickelung ihrem Begriff zufolge (s. §. 245 ff.) schlechterdings die Gemeinschaft zur Bedingung ihrer Normalität hat, und andrerseits die erlösende Einwirkung des erhöhten Erlösers auf die menschlichen Einzelwesen durch eine für diese stattfindende bestimmte Vermittelung bedingt ist, welche nur als eine äußere und geschichtliche denkbar ist, also die Continuität einer geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung vorausgesetzt, diese aber nur vermöge einer sie tragenden Gemeinschaft, an der sie ihr eigenthümliches Organ hat, möglich ist: so ist eine (in beiden Beziehungen) wesentliche Aufgabe des Erlösers die Begründung und Entwickelung einer eigenthümlichen Gemeinschaft der Erlösung, d. h. einer Gemeinschaft, in welcher das die Entwickelung bestimmende Princip das erlösende Princip selbst, und deren Entwickelung daher nichts andres ist als eben die geschichtliche Entfaltung der Wirksamkeit der in dem Erlöser selbst liegenden erlösenden Kraft in stätiger Annäherung an ihre volle Inten-

sität und Extension. Dem Begriff einer solchen Gemeinschaft zufolge muß als das Princip derselben der Erlöser selbst gedacht werden, sofern er das alle übrigen menschlichen Einzelwesen spezifisch integrirende und sie durch die Verknüpfung mit sich auch unter einander verbindende menschliche Individuum ist (§. 563.). Ihrem Begriff entspricht sie nur als die extensiv und intensiv absolute menschliche Gemeinschaft; und sie als diese zu realisiren liegt daher nothwendig in der Tendenz des Erlösers. Zu einer solchen Gemeinschaft der Erlösung hat nun auch der Erlöser schon in den Tagen seines Fleisches den geschichtlichen Grund gelegt (§. 554.); kraft seiner Erhöhung besitzt er dann das absolute Vermögen, auf wirksame Weise ihre Erhaltung zu sichern, ihre Entwickelung zu leiten, und sie in stätigem Fortschritt dem Ziel ihrer Vollendung entgegen zu führen. In dieser Gemeinschaft der Erlösung gibt sich Gott mittelst des Erlösers allmälig sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre, und so ist sie als das Reich des Erlösers wesentlich auch das (irdische) Reich Gottes und, da die kreatürliche Welt als von Gott realiter erfüllt eben der Himmel ist, in ihrer Vollendung wesentlich das (irdische) Himmelreich.

§. 576. Dieses Reich Gottes ist das concrete höchste Gut*), nämlich in seiner Vollendung, also als das thatsächliche vollständige Wiedergeborensein der in sich selbst vollständigen Menschheit aus der Materie (dem Fleisch) in den (heilig-guten) Geist durch den Erlöser oder, was damit gleichbedeutend ist, das vollständige Von dem Erlöser angeeignetsein der Menschheit, ihr vollständiges Sein Leibgewordensein. Dieses höchste Gut hat aber zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein andres Gut, welches das eigentlich primitive Gut des Reichs Gottes selbst ist, nämlich als objectives das Menschgewordensein Gottes in dem Erlöser, d. i. das in einem einzelnen menschlichen Individuum thatsächlich gegebene absolute Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit, mit der dann zugleich die reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in der Gesammtheit des menschlichen Ge-

*) Matth. 6, 33.

schlechts überhaupt mitgesetzt ist, — und als *subjectives* die Wiedergeburt durch den Erlöser, d. i. die kraft der Einwirkung des Erlösers in dem menschlichen Einzelwesen in subjectiver Weise wirksam gewordene reale Möglichkeit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit in ihm.

§. 577. In dem Reiche Gottes tritt die Erlösung *der Welt* (s. §. 524.) *gegenüber* als geschichtliche Macht auf. Es ist daher in seiner Wirksamkeit unbedingt auf die Ueberwindung der Welt gerichtet. Alle von dem Erlöser der Welt wieder abgewonnenen sittlichen Güter schließt es organisch in sich zusammen, und außerhalb desselben gibt es kein wirkliches sittliches Gut und kein wirkliches sittliches Gutes (s. §. 570.). Die Aufhebung des Reiches der Welt oder die Rückgängigmachung der alten sündigen Entwickelung der Menschheit und die Erbauung des Reiches Gottes oder die Bewerkstelligung einer neuen normalen Entwickelung derselben sind nur zwei verschiedene Seiten Eines und desselbigen Processes oder Einer und derselbigen Wirksamkeit des Erlösers, die nie auseinander fallen können.

§. 578. Wegen der dem Menschen einwohnenden Macht der Selbstbestimmung trifft der Erlöser in seiner auf die Welt und ihre Aufhebung gerichteten geschichtlichen Wirksamkeit *innerhalb des Bereichs dieser selbst* überall auch auf solche menschliche Individuen, die sich gegen seine Erlösung unempfänglich verhalten und seiner erlösenden Einwirkung auf sie positiv widerstreben, bald mehr bald minder beharrlich. Ja eben aus demselben Grunde muß sogar der Fall als möglich gesetzt werden, daß einzelne menschliche Individuen in ihrem Widerstreben gegen seine erlösenden Einwirkungen *schlechthin* verharren.

§. 579. Somit ist das Reich des Erlösers in seiner geschichtlichen Entwickelung zu denken als innerhalb seines geschichtlichen Bereichs neben den für die Erlösung wirklich empfänglichen und wirklich in dem Proceß der subjectiven Aneignung derselben begriffenen Individuen auch für die Erlösung unempfängliche und derselben positiv widerstrebende in sich befassend, also als aus wirklich (wenn auch nur relative) christlichen und aus unchristlichen und mehr oder minder widerchristlichen Individuen gemischt.

§. 580. Da die fortschreitende Entwickelung des Reichs des Erlösers wesentlich zugleich eine stätig fortschreitende Offen-

barung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses ist: so wird innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn je länger desto mehr ein positiv böser. Die Bösen werden je länger, desto böser,*) so wie auch umgekehrt die Guten je länger desto besser werden; und mit dem Eintritt der Vollendung des Reichs des Erlösers, und mithin auch der vollen Offenbarung dieses letzteren, ist das Widerstreben der auch dann noch die Erlösung verneinenden das absolute, die Bösheit des Bösen innerhalb seines geschichtlichen Bereichs (der aber dann die vollständige Gesammtheit der Nazionen umfaßt,) die absolute. Bis zu diesem Zeitpunkt hin jedoch kann kein menschliches Individuum als schlechthin unempfänglich für die Erlösung angesehn werden.

§. 581. Das Reich des Erlösers kann sich ohne die vollständige Ausscheidung dieser ihm fremdartigen Elemente aus seinem äußerem Bereiche nicht geschichtlich vollenden (vgl. auch unten §. 592.). Es muß daher dem Erlöser die Macht und die wirksame Tendenz beiwohnen, sein Reich von den beharrlich für ihn undurchdringlich bleibenden Elementen, welche durch einen geschichtlichen Zusammenhang äußerlich in dasselbe hineinverflochten sind, mehr und mehr zu reinigen, und die schlechthin beharrlich widerstrebenden Individuen innerhalb desselben letztlich vollständig auch aus seinem äußeren Bereiche auszustoßen. Diese Macht und Tendenz macht er denn auch von Anfang an geltend. Eine stätig sich steigernde Ausscheidung der widerchristlichen Elemente aus dem Umfange der christlichen Gemeinschaft ist das naturnothwendige Resultat des geschichtlichen Entwickelungsprocesses der christlichen Menschheit. Dieser ist wesentlich unmittelbar zugleich ein wirksamer Reinigungsproceß der christlichen Menschheit von allem Widerchristlichen in continuirlich wachsender Extension und Intensität. In demselben Verhältniß also, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmälig als christliche vollendet, setzt sie auch aus sich heraus eine immer größere Masse antichristlicher Stoffe ab. Je vollständiger aber diese aus der äußeren Verbindung mit der christlichen Menschheit eliminirt werden, desto mehr streben sie sich unter einander zu einer Gemeinschaft zu

*) Offenb. 22, 11.

organisiren, zu einem Reiche des Bösen oder antichristlichen Reiche, dem Reiche der Erlösung oder des Erlösers gegenüber. Natürlich kann es nur allmälig von einer Mehrheit anfangs vereinzelter Ansatzpunkte aus in die Einheit zusammengehn. Je mehr dieses antichristische Reich sich consolidirt, desto ausgesprochener entspinnt sich zwischen ihm und der christlichen Gemeinschaft ein unversöhnlicher Kampf. Während anfänglich, solange die widerchristlichen Elemente noch in trüber Mischung mit den christlichen verworren (im Einzelnen und im Ganzen) im Schooße der christlichen Gemeinschaft selbst arbeiteten, diese von *inneren* Kriegen zerwühlt wurde, haben sich mit der Organisation des antichristischen Reichs beiderlei der Natur nach einander contradictorisch entgegengesetzte Stoffe auch äußerlich klar geschieden, und stehen nun in dieser Geschiedenheit einander in offenem Streit gegenüber als zwei einander schlechthin negirende Gemeinschaften. Ein Kampf, der sich um so höher spannt, je mehr beide Reiche sich ihrer Vollendung annähern, welches gleichmäßig geschieht.

Anm. Eine ausgesprochene Sonderung dieser beiden Reiche kann erst von dem Zeitpunkt an eintreten, da es zum klaren und allgemeinen Bewußtsein in der Christenheit darum kommt, daß das Christenthum seinem Wesen nach schlechthin nichts andres ist als die reine und vollkommen entwickelte (religiös-sittliche) Humanität selbst.

§. 582. Nach §. 564. kann das Reich der Erlösung oder das Reich Gottes seine Vollendung nicht früher erreichen, bevor nicht die in dasselbe, als wirklich der Erlösung persönlich theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem schlechthin organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen.

§. 583. Das Reich Gottes ist nach §. 572. wesentlich beides, religiöse und sittliche Gemeinschaft, und in seiner Vollendung kann es nur als das absolute Zusammenfallen der (extensiv und intensiv) absoluten religiösen und der (extensiv und intensiv) absoluten sittlichen Gemeinschaft gedacht werden. Auf diesen Punkt hin tendirt als auf seinen Vollendungspunkt seine geschichtliche Entwickelung.

§. 584. Da die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung, mittelst welcher die Erlösung sich geschichtlich realisirt, primitiv von der religiösen Seite ausgeht, und mithin das neue christliche Leben ursprünglich unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt und sich seiner selbst zunächst nur nach seiner religiösen Seite wirklich bewußt ist (§. 574.): so tritt auch an der Gemeinschaft der Erlösung ursprünglich bestimmt die religiöse Seite hervor, und sie allein ausdrücklich, und das Reich Gottes setzt sich selbst primitiv als religiöse Gemeinschaft, und zwar als ausschließlich und lediglich religiöse Gemeinschaft, d. i. als Kirche. Dieß ist überdieß auch eine unumgängliche geschichtliche Nothwendigkeit. Da nämlich bei dem Eintritt der Erlösung in die Geschichte die allgemeine an sich sittliche Gemeinschaft, d. i. die staatliche infolge ihrer verkehrten Entwickelung und ihrer Depravation zu einem Reich des Bösen (§. 521.) für die Einwirkungen der Erlösung noch unempfänglich ist, ja das neue geschichtliche christliche Princip gradezu feindselig zurückstoßen und aus ihrem Bereich ausschließen muß: so kann die christliche Gemeinschaft sich nicht anders constituiren als ihr gegenüber, d. h. im Gegensatz gegen sie als die Welt, mithin nur als nicht-staatliche (d. h. aber überhaupt nicht-sittliche), sondern lediglich religiöse Gemeinschaft. Das Reich Gottes bildet sich also geschichtlich primitiv als die christliche Kirche.

§. 585. Diese Form der Gemeinschaft, die Kirche, kann, beides ihrer Idee und ihrer Verwirklichung nach, erst innerhalb des Gebiets der Erlösung auftreten. (vgl. oben §. 523.). Denn nur wenn die Frömmigkeit in ihrer vollen Wahrheit gegeben ist, kann auch ihre absolute Selbständigkeit, ihre absolute Unabhängigkeit von allem Materiell-Natürlichen, ihre absolute Macht, sich von allen materiell-natürlichen Substraten und Bedingungen loszubinden, an denen und mit denen zusammen sie sich in ihrem unmittelbaren Gegebensein vorfindet, einerseits wirklich vorhanden sein und andrerseits zum Bewußtsein kommen. Ebenso ist aber auch erst mit dem Dasein der Kirche eine wirklich geschichtliche Wirksamkeit des erlösenden oder christlichen Princips eingetreten und der endliche vollständige Erfolg desselben gewährleistet. Beginnen muß die von dem Erlöser ausgehende

neue Gemeinschaft ihre Entwickelung unter der Form der Kirche, und die geschichtliche Erscheinung dieser letzteren ist ein unendlich bedeutsames Entwickelungsmoment im Reiche Gottes.

§. 586. Nichts desto weniger ist die kirchliche Form, weil sie die rein und ausschließlich religiöse und mithin eine nur einseitige Form des menschlichen Lebens und der menschlichen Gemeinschaft ist, wie überhaupt dem Begriff des normal vollendeten menschlichen Lebens, ebensowohl wie es religiöses als wie es sittliches Leben ist, so ebendeshalb namentlich auch dem Wesen des von der Erlösung ausgehenden neuen christlichen Lebens und seiner Gemeinschaft in ihrer Vollendung wesentlich unangemessen.

§. 587. Da einerseits das christliche Leben seinem Begriff nach eben nur das menschliche Leben als solches in seiner absoluten Reinheit und in der vollständigen Entwickelung aller in ihm primitiv prädisponirten Functionen, also das schlechthin normal und schlechthin vollständig entwickelte menschliche (religiös-sittliche) Leben, und ebendeshalb das absolute Ineinandersein des Religiösen und des Sittlichen ist (§. 571. 572.), — andrerseits aber die an sich seiende und natürlich angeborne Form des menschlichen Lebens als solchen der Staat ist, und diesem seinem Begriff zufolge gleichwesentlich wie die sittliche Bestimmtheit auch die religiöse eignet, und zwar in seiner normalen Entwickelung durchgängig, so daß bei dieser in ihm sittliches Leben und religiöses schlechthin zusammenfallen, und in seiner Vollendung auch sittliche Gemeinschaft und religiöse (§. 443. 444.): so kann die dem christlichen Leben und der christlichen Gemeinschaft in ihrer Vollendung wirklich und spezifisch entsprechende Form nur der vollendete christliche Staat sein.

§. 588. Wiewohl daher die christliche Gemeinschaft (das Reich Gottes) nicht als Staat anheben kann, sondern nur als Kirche (§. 584.), so ist doch das nothwendige Resultat ihrer eignen Lebensentwickelung die allmälige Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche (politische). Während in dem Processe der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder des christlichen Princips auf der einen Seite die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisirt diese selbst auf der andern Seite allmälig den Staat und entsäcularisirt

ihn. Eben mittelst des Organs der Kirche erzieht sich der Erlöser in seiner continuirlich steigenden geschichtlichen Wirksamkeit aus der Welt heraus in zwar sehr allmäliger, aber stätiger Entwickelung eine Vielheit von christlichen Staaten, in denen sich unter der concreten christlichen Bestimmtheit der Begriff des Staats als solcher auf wesentliche Weise geschichtlich realisirt. Aber in demselben Verhältniß, in welchem dem Erlöser mittelst der Kirche die Christianisirung des Staats gelingt, muß sich die fortschreitende Vollführung des Baus der Kirche als das Princip ihres Untergangs ausweisen. Die Kirche muß je vollständiger sie sich als solche vollendet, deste mehr eine Fessel des von ihr selbst groß gezogenen christlichen Lebens werden, und indem sie demzufolge sich mit diesem je länger deste ernstlicher überwirft, muß sie nach und nach wieder in sich selbst zerfallen. Dieser ihr Verfall muß naturgemäß damit anfangen, daß sie sich — in offnem Widerspruche mit ihrem Begriff, der gebieterisch ihre absolute Einheit fordert (§. 402. 403.), in eine immer größere Vielheit von besondren Kirchen zersetzt, die sich gegenseitig befehden. Während nun so die Kirche langsam in sich zusammensinkt, siedelt sich das christliche (religiös-sittliche) Leben und die christliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft nach und nach aus ihr in den Staat (die allgemeine menschliche d. h. religiös-sittliche Gemeinschaft als solche,) hinüber, genau in demselben Verhältniß, in welchem das christliche Princip von ihm immer vollständiger Besitz nimmt. Eben deshalb kann die christliche Gemeinschaft allmälig die Kirche immer mehr entbehren, und so tritt diese je länger deste mehr in den Hintergrund zurück.

§. 589. So lange jedoch das christliche religiös-sittliche Leben ein noch nicht schlechthin normalisirtes ist, — und dieß bleibt es in irgend einem Maaße bis zur absoluten Vollendung des Reiches des Erlösers hin, — so lange congruiren auch in ihm die religiöse Seite und die sittliche als solche noch nicht schlechthin, und decken sich mithin in dem einzelnen christlichen Staate die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche oder christlich-staatliche, selbst abgesehen von der bis zur Vollendung der sittlichen Entwickelung in irgend einem Maaße noch zurückbleibenden Differenz ihres Umfangs, noch nicht schlechthin. Ebensolange fallen also auch schon in dem einzelnen christlichen Volke Kirche und Staat noch irgendwie auseinander, und

dauert folglich in ihm noch irgend ein Minimum wenigstens von christlicher Kirche fort. Und fürsandre: so lange die einzelnen nazionalen Staaten, auch als wirklich christianisirte und somit zugleich auf durchgreifende Weise religiös bestimmte, gegen einander noch irgendwie im Verhältniß der Trennung und der Isolirung stehn, mithin der Umfang der christlich-religiösen Gemeinschaft noch weiter reicht als der der christlich-staatlichen (christlich-politischen), d. h. der christlich-sittlichen, bleibt die (christliche) Kirche immer noch fortbestehn, und ist ihre Fordauer immer noch ein wesentliches Bedürfniß, eben als das alle einzelnen besondren christlichen Staaten zusammenschlingende gemeinsame Band. (Vgl. oben §. 453.). Ihre Bedeutung und geschichtliche Stellung ist aber von nun an eine wesentlich veränderte, da sie jezt vorzugsweise nur noch auf dem Nichtzusammenfallen des Umfangs der religiösen und der sittlichen (christlichen) Gemeinschaft bei entschiedenem annäherungsweisem Zusammenfallen und Ineinandersein der (christlichen) Frömmigkeit und der (christlichen) Sittlichkeit beruht, während sie vonvornherein vor allem auf dem Auseinanderfallen der (christlichen) Frömmigkeit (in der christlichen Kirche) und der (nicht christlichen) Sittlichkeit (in dem nichtchristlichen Staate) selbst beruhte.

Anm. Innerhalb des geschichtlichen Stadiums, von welchem der §. handelt, gilt die Behauptung, daß die jedesmalige Kirche nicht um ein Haar breit *christlicher* ist als der jedesmalige Staat. Natürlich sofern beide genau innerhalb desselben geschichtlichen Längen- und Breitengrades liegen.

§. 590. Allein in demselben Maaße, in welchem die einzelnen christlichen Staaten sich immer vollständiger von dem christlichen Princip durchdringen und entwickeln lassen, normalisirt sich auch das christliche religiös-sittliche Leben in jedem von ihnen immer vollständiger, und organisiren sie sich *zugleich* immer mehr unter einander zu einer einheitlichen Totalität, ohne übrigens ihre besondre Individualität und die in dieser begründete Selbständigkeit gegen einander aufzugeben. Es entsteht so allmälig ein *allgemeiner christlicher Staatenorganismus*. (Vgl. oben §. 455 — 458.). Da in diesem in seiner Vollendung einestheils das christliche Leben schlechthin normalisirt ist, und folglich die religiöse Seite desselben und die sittliche, mit ihnen aber, weil auf

diesem Punkte die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft schlechthin vollendet ist, auch die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche sich absolut decken, auch ihrem Umfange nach, und anderntheils diese religiös-sittliche christliche Gemeinschaft (die christlich-sittliche Gemeinschaft als zugleich schlechthin christlich-religiös bestimmte) in ihrem absoluten Umfange zustande gekommen ist: so gibt es neben ihm für die Kirche keinen Ort mehr. (Vgl. oben §. 464.)

§. 591. Die Verwirklichung dieses allgemeinen christlichen Staatenorganismus kann nur das Resultat davon sein, daß in allen einzelnen nazionalen Staatsgemeinschaften das Princip der Erlösung seine Wirksamkeit schlechthin entwickelt und alle einzelnen Punkte vollständig durchdrungen hat.

§. 592. Zu einer solchen Vollendung der einzelnen nazionalen christlichen Staaten in sich selbst kraft ihrer vollständigen Durchdringung und Entwickelung durch das christliche Princip kann es aber nicht kommen ohne eine schlechthin vollständige Secretion aller für dieses Princip beharrlich unempfänglichen und demselben beharrlich widerstrebenden, also aller eigentlich widerchristlichen menschlichen Einzelwesen aus ihnen und sofern sich diese antichristischen Individuen unter sich zu Gemeinschaften, also zu antichristischen Reichen organisirt haben, diese aber letzlich wieder zu einer höheren Einheit, zu einem allgemeinen antichristischen Reiche, auch dieses aus jedem äußeren Zusammenhange mit ihnen. Auch von dieser Seite her zeigt es sich daher von Neuem (vgl. oben §. 581.), daß es zur absoluten Vollendung wie der sittlichen Entwickelung der erlösten Menschheit so auch des Reiches Gottes vor der vollständigen Ausscheidung aller beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereich der geschichtlichen Herrschaft des Erlösers, also der christlichen Menschheit, nicht kommen kann.

§. 593. Diese Ausscheidung kann auf schlechthin vollständige Weise nur durch den Erlöser selbst (natürlich in seiner Einheit mit den ihm schlechthin organisch angeeigneten bereits vollendeten Erlösten, die überhaupt von ihm unzertrennlich sind *), bewirkt werden. Denn ihm allein wohnt die zu ihr er-

*) Vgl. Joh. 12, 26. C. 14, 3. C. 17, 23. Phil. 1, 23. C. 3, 20.

forderliche sowohl Kenntniß des Innern aller menschlichen Einzelwesen als auch kosmische Macht schlechthin bei.

§. 594. Sie kann aber auch durch ihn nicht früher geschehen, bevor nicht die Bedingungen dazu eingetreten sind. Diese sind *einmal* daß die Gemeinschaft der thatsächlich (persönlich) Erlösten durch die den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen wirklich erfüllt ist, — und *fürsandre*, daß die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes so weit gediehen ist, daß in ihm, nachdem die *gesammte* Menschheit christianisirt ist *), *alle* wesentlichen Gestaltungen und Momente der sittlichen Idee oder genauer *alle* wesentlichen Elemente des sittlichen Guts realisirt sind, und also zu seiner *absoluten* Vollendung sonst nichts mehr fehlt als eben jene Secretion der für die Erlösung auf schlechthin beharrliche Weise unempfänglichen aus seinem äußeren Umfange und dem äußeren Zusammenhange mit ihm. Denn — das *letztere* angehend — erst auf *diesem* Punkte der Entwickelung des Reichs des Erlösers ist ja die Unempfänglichkeit für die Erlösung als eine *absolute* erwiesen, auf ihm aber allerdings auf schlechthin unfehlbare Weise (s. oben §. 580.). Und die *erstere* Bedingung betreffend, so kann ja das Reich des Erlösers seine Vollendung nicht früher erreichen bevor nicht die in dasselbe als wirklich für sich selbst der Erlösung theilhaftig aufgenommenen menschlichen Einzelwesen in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfen (§. 133. 124.). Weshalb denn auch die zweite Bedingung selbst wieder durch die erste bedingt ist.

§. 595. Sobald diese beiden Bedingungen gegeben sind, tritt die Ausscheidung der beharrlich für die Erlösung unempfänglichen Individuen unter dem in diesem Zeitpunkt sinnlich lebenden Geschlecht der Menschheit aus dem äußeren Umfange des irdischen Reichs Gottes durch den Erlöser selbst unfehlbar ein. Sie kann von ihm nur vermöge eines absoluten *Machtacts*, d. h. einer *Wunderwirkung* vollzogen werden, nur vermöge einer *sinnlich wahrnehmbaren* Einwirkung auf die dann sinnlich lebende Menschheit, da der Erlöser sich den für seinen Geist schlecht-

*) Matth. 24, 14. Marc. 13, 10. Vgl. Luc. 24, 47. ApG. 1, 8. Joh. 16, 10.

bin unempfänglichen nicht anders unzweideutig erkennbar machen kann als mittelst des sinnlichen Augenscheins, also nicht anders als mit Hülfe eines sinnlichen Mediums. So erfolgt denn jene letztlich durchgreifende Krisis mittelst der sinnlichen Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit.

Anm. Nicht seine reale Gegenwart auf Erden (denn diese ist eine ununterbrochene schon von seiner Erhöhung an, s. oben §. 561.), ist das Neue, welches jetzt eintritt, sondern die sinnliche Wahrnehmbarkeit dieser seiner (geistigen) Gegenwart auf Erden.

§. 596. Diese Wiedererscheinung des Erlösers ist unmittelbar zugleich die Wiedererscheinung derjenigen von den bereits abgeschiedenen des Heils der Erlösung persönlich theilhaftig gewordenen menschlichen Einzelwesen, welche infolge ihrer schon vollständig vollendeten Wiedergeburt, d. h. der schon vollständig vollendeten Ausreifung ihres heiliggeistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) bereits auferstanden und in den Leib des Erlösers schlechthin eingegliedert sind (S. unten §. 801. 802.). Eben weil sie sonach von dem Erlöser schlechthin unzertrennlich sind, ist seine Wiedererscheinung unmittelbar zugleich auch die ihrige*).

Anm. Es ist dieß das, was die Apokalypse „die erste Auferstehung" nennt: 20, 4—6. Dabei ist es sehr bemerkenswerth, daß diese Stelle, ungeachtet sie ausdrücklich sagt: ἄυτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. doch mit keiner Silbe von einer Auferstehung oder einem Wiederaufleben derjenigen spricht, welche sie dieses Vorzugs theilhaftig werden läßt, sondern bloß davon, daß sie, nachdem der wiedererschienene Erlöser den Drachen sammt seinem Anhange besiegt hat (19, 11 bis 20, 3), die für sie bereiteten Throne einnehmen. Sie sind also schon vor dem hier mit dem Namen der ersten Auferstehung bezeichneten Zeitpunkte auferstanden. S. auch Joh. 3, 18. c. 5, 24. 25. c. 11, 25. 26.

§. 597. Indem die Wiedererscheinung des Erlösers die Ausscheidung der schlechthin beharrlich für die Erlösung unempfänglichen menschlichen Einzelwesen aus dem Bereich der christ-

*) 1 Thess. 4, 14. 16.

lichen Menschheit vollzieht, ist sie unmittelbar zugleich auch die Ein für allemal entscheidende Besiegung der antichristischen Macht und des antichristischen Reichs und die Vernichtung derselben.*) Sie ist aber näher die Elimination aller dieser schlechthin beharrlich wider-christlichen menschlichen Individuen von der Erde überhaupt**), da die vollendete Lösung der sittlichen Aufgabe und mithin auch die Vollendung des Reichs des Erlösers das Zugeeignetsein der ganzen irdischen äußeren materiellen Natur an die Menschheit zu ihrer Voraussetzung hat. (Vgl. §. 207—211.)

§. 598. Infolge der vollständigen Ausscheidung der beharrlich widerchristlichen Individuen aus der christlichen Menschheit durch den in seiner Herrlichkeit wunderbar wiedererschienenen Erlöser vollendet sich die Entwickelung seines Reichs auf Erden vollends abschließlich. Es kommt nun zum vollendeten Reiche Gottes auf Erden. Denn jener allgemeine christliche Staatenorganismus vollzieht sich jetzt zu absoluter Vollendung, indem er sich unter Einem Haupte schlechthin organisch zusammenfaßt. Dieses Haupt desselben ist nämlich eben der in seiner Verherrlichung wiedererschienene Erlöser. Er ist jetzt „der König aller Könige und der Herr aller Herren“***), und alle Reiche der Erde sind sein geworden†). In diesem nun vollendeten christlichen Staatenorganismus hat sich kraft der Erlösung die christliche Gemeinschaft auf die ihrem Begriff schlechthin entsprechende Weise realisirt, das Reich Gottes sich schlechthin vollendet, und die sittliche Aufgabe ist hiermit schlechthin gelöst.

§. 599. Eben hiermit ist nun aber auch die bei der Wiedererscheinung des Erlösers sinnlich lebende christliche Generation in ihrer sittlichen Entwickelung schlechthin vollendet, d. h. aber näher schlechthin gut und heilig vergeistigt. Sie ist in allen ihren Gliedern wirklicher (nicht mehr bloß annäherungsweiser) Geist geworden. Es kann ihr also die materielle Verkleidung, die sie noch an sich trägt, ausgezogen werden; ihr geistiger Naturorganismus

*) 2 Thess. 1, 7—10. C. 2, 8. Offb. 19. 11—20, 3.

**) Offb. 19, 20. C. 20, 2. 3. 10. 15.

***) Offb. 19, 16.

†) Offenb. 19, 6. Dann geht Joh. 10, 16 in letzter Beziehung in Erfüllung.

(beseelter Leib) ist unter derselben ausgereift, und sie ist also fähig, als reiner Geist zu leben. Damit tritt nun die Verwandlung der dann noch sinnlich lebenden christlichen Individuen*) ein. So vergeistigt werden die Glieder der letzten menschlichen Generation jedes an seinem eigenthümlichen Ort dem großen Organismus der Erlösten (dem „Leibe des Erlösers"), eingegliedert, der mit dem Erlöser zugleich wiedererschienen ist (§. 596.), und eben durch diese Ergänzung sich vollends schlechthin vollendet. Der Erlöser hat sich nunmehr die Menschheit vollständig zugeeignet, und beseelt sie in allen ihren Punkten schlechthin. Der Erlöser ist jetzt schlechthin die Menschheit geworden, und die Menschheit schlechthin der Erlöser; und nun ist auch die Menschwerdung Gottes in dem Erlöser auf schlechthin abschließende Weise vollendet. (S. oben §. 564.)

§. 600. Für die nunmehr vollständig vergeistigte erlöste Menschheit, für dieses Reich reiner Geister bedarf es keines materiellen (sinnlichen) Offenbarungsmittels mehr. So thut sich denn unmittelbar zugleich auch von dem Erlöser und seinem schon früher vollendeten Erlösten alles wieder ab, was an ihrer Wiedererscheinung materieller (sinnlicher) Art war, und es bleibt nur ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Eben diese ist die absolute Vollendung der Wiedererscheinung des Erlösers.

Anm. Es verhält sich also mit der sinnlichen Erscheinungsform des Erlösers bei seiner Wiederoffenbarung ganz ähnlich wie mit seiner Wiederannahme seines sinnlichen Naturorganismus nach seiner Auferstehung, die ja auch — als blos ökonomische — eine nur ganz transitorische war. S. oben §. 560. Anm. Vgl. ApG. 1, 11.

§. 601. So als das Haupt der schlechthin vollendeten rein geistigen Menschheit hat der Erlöser auf Erden sein schlechthin unbeschränktes Reich; aber schlechthin vollendet ist seine Aufgabe innerhalb der irdischen Weltsphäre und die Schöpfung dieser selbst auch jetzt noch nicht. Eins übrigt noch, nämlich die Wiederauflösung der äußeren materiellen irdischen Natur, die, nachdem sie bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung ihren Dienst vollständig geleistet, keinen Zweck mehr hat, und in der irdischen

*) 1 Cor. 15, 51. 52. 1 Thess. 4, 14—17. Vgl. auch 2 Cor. 5, 1. ff.

Schöpfungsspäre aus der Entwickelung derselben als materielle Schlacke zurückgeblieben ist. Sie muß deshalb aus dieser Weltsphäre ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue, durch Wiederauflösung in ihre Elemente*). (Vgl. oben §. 467.) Diese Wiederzerstörung der materiellen äußeren (irdischen) Natur ist ein noch irdisches Tagewerk für den Erlöser und seine vollendete erlöste Menschheit. Ihre Wirksamkeit ist also zunächst noch auf die Erde gerichtet, das Reich des Erlösers zunächst noch ein irdisches Reich der Herrlichkeit. Da dieses Reich eine bestimmte Aufgabe zu lösen hat, um deren willen allein es besteht, so ist seine Dauer eine gemessene. In ihm ist wegen der nunmehr vollendeten Vergeistigung der dasselbe bildenden Menschheit die materielle (sinnliche) Naturordnung des menschlichen Seins schlechthin aufgehoben.**) Einerseits haben in ihm die geschlechtliche Zeugung***) und der sinnliche Assimilationsproceß keine Statt mehr, und andrerseits ist ihm auch der Tod, der letzte Feind, vernichtet, †) und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht. ††)

Anm. Wovon der §. handelt, das ist das chiliastische Reich Christi Offb. 20, 4—6, womit das δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου: Offb. 19, 6—9, identisch ist. Darin hat der Chiliasmus in der That Recht, daß er dieses Reich des Erlösers in bestimmt gemessene Zeitgränzen einschließt, ungeachtet natürlich niemand imstande ist, sie zu berechnen. Bei dem Tagewerke in diesem Reiche wird die Chemie ihren Triumph feiern.

§. 602. Mit der Wiederauflösung der materiellen äußeren irdischen Natur sind innerhalb der irdischen Weltsphäre für alle nicht wirklich geistigen Kreaturwesen die Bedingungen des Seins hinweggefallen. Die bisdahin, weil sie nicht als Geister vollendet waren, dem Todtenreich anheimgefallenen menschlichen Einzelwesen (s. §. 487.) finden vonnunan in diesem, weil es selbst, als eine nur materielle Oertlichkeit, die Zerstörung erfahren hat†††), keine

---

*) 2 Petr. 3, 7—12. Off. 20, 11. Röm. 8, 19—23.

**) 1 Cor. 15, 50.

***) Matth. 22, 30. Luc. 20, 35. 36. 1 Cor. 15, 45 ff. Offb. 14, 4.

†) Luc. 20, 36. 1 Cor. 15, 26. Off. 21, 4.

††) 2 Tim. 1, 10.

†††) Offb. 20, 14.

Stelle mehr. Das Todtenreich gibt die bisdahin noch in ihm zurückgebliebenen menschlichen Individuen heraus.

Anm. Dieß ist die s. g. zweite Auferstehung, die Auferstehung zum Gericht: Offb. 20, 11—15. Joh. 5, 28. 29.

§. 603. Diese aus dem Todtenreich entlassenen sind nunmehr reif für die letzliche Entscheidung ihres Geschicks, für das Endgericht. Ein Umschwung ihrer persönlichen Entwickelung ist hinfort nicht mehr denkbar, weil die äußeren Entwickelungsimpulse jetzt alle erfolglos an ihnen erschöpft sind. Der Kreis der Entwickelung der irdischen Schöpfung ist ja nun vollständig abgerollt vor ihnen, das Erlösungswerk hat vor ihnen den ganzen Reichthum seiner Herrlichkeit und somit zugleich die ganze Herrlichkeit der Heiligkeit, Weisheit, Macht und Gnade Gottes entfaltet. Auch ist die Unmöglichkeit, den göttlichen Erlösungsrathschluß zu vereiteln, jetzt zu absoluter Evidenz gebracht. Wer durch dieß alles sich nicht hat gewinnen lassen für das Reich der Erlösung, wer sich auch jetzt noch nicht bewogen findet, zu dem Gott der Gnade in demüthiger Reue seine Zuflucht zu nehmen, für den gibt es hinfort überhaupt kein Motiv und kein Mittel der Bekehrung mehr, das noch an ihm versucht werden könnte, — er ist schlechthin und auf immer ungewinnbar für die Erlösung. So ist denn die Auferstehung der bis dahin noch im Tode gebliebenen zugleich ihre Auferstehung zum Gericht. Ihr Richter ist auch bereits zur Stelle; der verherrlichte Erlöser in seiner Einheit mit der bereits vollendeten erlösten Menschheit, — er, der nun enthüllt ist in seiner ganzen Gnade und Wahrheit, und schlechthin legitimirt nach seiner Vollmacht vor den zu richtenden. Das Gericht aber vollzieht sich ganz von selbst. Denn da von den zu richtenden durch den sinnlichen Tod die grobe materielle Hülle abgestreift ist, und ihr jetziger geistiger oder beziehungsweise geistartiger Naturorganismus — soweit sie nämlich einen solchen sich zu gestalten vermocht haben, (s. §. 487.) — das adäquate Organ ihrer Persönlichkeit und mithin auch schlechthin durchsichtig für sie und der treue Spiegel ihres gesammten sittlichen Zustands ist: so liegt ihr Inneres, überhaupt ihre ganze sittliche Beschaffenheit unmittelbar aufgedeckt und klar da vor dem Richter und allen denen, welche Theilnehmer und Zeugen dieses Auftritts sind.

§. 604. Diejenigen von den in diesem Endgericht zu richtenden, welche sich noch in dieser letzten Stunde von der rettenden

Bemühung des Erlösers haben ergreifen lassen, und kraft dessen ihre Wiedergeburt oder die Erzeugung eines heilig-guten und wirklich geistigen Naturorganismus (beseelten Leibes) letztlich noch vollbracht haben, werden nun auch noch zu der mit dem Erlöser vereinigten vollendeten Menschheit hinzugethan. Wirklich ihr eingegliedert können sie freilich nicht mehr werden; denn da ihr Organismus bereits schlechthin vollendet ist (§. 594. 601), so gibt es für sie in derselben keinen organischen Ort. Aber sie können ihr noch äußerlich angeschlossen, noch an die Extremitäten des Leibes des Erlösers angefügt werden (als Gibeoniten). Bei ihrer relativ allergeringsten Unempfänglichkeit sind sie nur mit Mühe wenigstens dem Verderben entrissen worden*), bleiben aber weit zurück hinter der Herrlichkeit der früher gereiften Erlösten.

§. 605. Die auch bis zu dieser äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfänglich gebliebenen aber — da es jetzt für sie keine göttliche Geduld mehr gibt, die einen Sinn hätte, — werden als unrettbare ausgestoßen aus der vollendeten irdischen Schöpfung, in der eben als vollendeter es für sie keinen Ort mehr gibt. Ausgeschieden aus dem kosmischen Organismus und somit auch aus dem Bereich der Wirksamkeit der welterhaltenden Potenzen und Bedingungen, können sie, da sie es nicht zu einem wirklich geistigen und damit auch in sich selbst unvergänglichen Sein gebracht haben, nur, sich allmählig in sich selbst aufzehrend, ihrer endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehn. Diese ihre Wiedervernichtung muß in der Art erfolgen, daß ihr nur relativ geistiger und nur relativ organisirter dämonischer Naturorganismus sich nach und nach wieder auflöst, d. h. daß die nur geistartige Materie, welche ihr Sein constituirt, allmälig ihre Organisation wieder fallen läßt, und wieder in die Elemente zurücksinkt. Dieß thut nun dieser ihr Naturorganismus schon von sich selbst (von innen heraus) vermöge des ihm als materiellem Sein wesentlich einwohnenden Princips des Nichtseins. Der Proceß dieses Sich aus sich selbst heraus wieder in sich zersetzens der Organisation an der Materie ist überhaupt die Fäulniß, der Verwesungsproceß.**) Jenes, die Organisation fallen lassen erfolgt aber zu-

*) 1 Cor. 3, 15.

**) Vgl. Marc. 9, 49.

gleich auch von außenher, vermöge der von der bereits vollendeten, d. h. schlechthin geistigen (persönlichen) Welt auf die im Endgericht Verdammten ausgehenden Wirkungen. Diese letzteren sind näher die des oben §. 474. von uns so genannten geistigen Lichts, d. h. jenes den vollendeten kreatürlichen (persönlichen) Geistwesen eigenthümlichen Mediums ihrer Wirksamkeit nach außen hin. Dieses geistige Licht muß nämlich überhaupt auf die Materie, vermöge des zwischen beiden an sich statthabenden Gegensatzes, wesentlich negirend, d. h. sie als Materie aufhebend, wirken. Diese Einwirkung muß aber im Allgemeinen eine durchaus verschiedene sein, je nachdem das Verhalten des materiellen Einzelwesens gegen die Influenz des geistigen Lichts entweder ein freundliches, also das der Empfänglichkeit, ist, oder ein feindliches, also das der Unempfänglichkeit und des Widerstandes. Im ersteren Falle schließt die individuirte Materie sich dem geistigen Licht auf, und läßt sich von ihm durch Differenzirung in sich selbst, also durch Organisation über sich selbst hinaus und der Geistigkeit entgegenführen. Die Wirkung des geistigen Lichts in der Materie ist dann die Wärme, durch welche die starre Masse in Fluß geräth! Sie ist deshalb die unzertrennliche Begleiterin alles materiellen Lebens. Da, wo die individuirte Materie schon bis zum sinnlichen Leben potenzirt, wo mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, reflectirt sich in diesem Falle die Einwirkung des geistigen Lichts (die Wärme) im Bewußtsein unmittelbar als das individuelle Leben fördernde Potenz, als Wohlgefühl des Lebens, als Lust. Im anderen Falle dagegen, wenn das Verhalten des materiellen Einzelseins gegen das geistige Licht ein feindseliges ist, also jenes sich den Einwirkungen dieses letzteren verschließt und widersetzt ist die Folge davon nichts desto weniger gleichfalls die Aufhebung der individuirten Materie, nur in andrer Weise und in entgegengesetzter Richtung, nämlich durch die Wiederzurückführung derselben unter den bereits erreichten Punkt ihrer Entwickelung, also die Vernichtung des materiellen Einzelseins mittelst der Wiederaufhebung der an ihm bereits vollzogenen Organisation, d. h. seiner Wiederzersetzung in die Elemente. Unter dieser Form ist der Proceß, um den es sich hier handelt, der Verbrennungsproceß, und die in diesem Falle stattfindende Wirksamkeit des geistigen Lichts in der Materie ist das Feuer. Das Feuer ist die negative Wärme, die destruirende Wirksamkeit des geistigen

Lichts in der Materie, wie die Wärme die construirende, d. i. die organisirende. Wo die Materie bereits bis zum seelischen Leben sublimirt, mithin in ihr Empfindung gesetzt ist, da reflectirt sich das Feuer im Bewußtsein unmittelbar als das Leben hemmende Potenz, als das Wehgefühl der Lebensvernichtung, also als Schmerz. Dieß zuletzt beschriebene feindselige Verhältniß nun ist es, welches zwischen der bösen und unheiligen nur annäherungsweise vergeistigten, mithin in Wahrheit nur (fein) materiellen Natur der Verdammten und der bereits vollendeten, d. h. schlechthin vergeistigten heilig-guten (persönlichen) Welt mit dem von ihr ausströmenden geistigen Lichte besteht. Denn zu dieser letzteren stellen jene sich nothwendig in das Verhältniß absolut feindseligen Widerstands, weil ja in ihr Gott sein Sein hat, Er, der Gegenstand ihres absoluten Hasses. Den Wirkungen dieser schon vollendeten Welt, d. i. ihres geistigen Lichts verschließen sie hartnäckig ihre Natur, so viel ihrer Persönlichkeit dazu noch Vermögen übrig bleibt, und daher werden dieselben in ihnen zu einem verzehrenden Feuer, durch welches die ihr Sein constituirende (freie) Materie vermöge der Aufhebung der an ihr vorhandenen Organisation und der Zersetzung in die Elemente allmälig vernichtet, d. h. dahin reduzirt wird, daß das Ergebniß ihrer Functionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr unpersönliches seliges Leben, endlich überhaupt gar nicht mehr Leben ist. In demselben Verhältniß, in welchem diese Wiederaufhebung der Organisation an den Verdammten sich vollzieht, muß auch ihr Schmerz mehr und mehr zuerst seinen eigenthümlich menschlichen Character einbüßen, dann aber auch überhaupt verdumpfen. Der Ort dieser Verdammten muß natürlich außerhalb der schon vollendeten Welt gedacht werden. Aus ihr sind sie verstoßen, und sie fliehen sie auch ihrerseits selbst mit bittrem Widerwillen, weil in ihr Gott der Gegenstand ihres glühenden Hasses, sein Sein hat, und weil sie mit ihrem geistigen Licht ihnen ein quälendes und verzehrendes Feuer ist. Vergebens suchen sie im Universum einen Ort, an den sie gehören und der ihrem Zustande befriedigend entspreche; denn sie sind der Auswurf der Schöpfung. Nur da in dieser, wo Gott noch kein kosmisches Sein hat, und wo die Welt noch eine materielle ist, können sie eine Stätte zu finden suchen, — also nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären. Nur hier, wo die

kosmischen Erhaltungskräfte noch befruchtend walten, können sie auch für ihr verschmachtendes und zerlechzendes Sein Erquickung zu schöpfen hoffen. Hier streben sie, aber erfolglos, sich einzubürgern, — hier mühen sie sich ab, um die welterhaltenden Potenzen an sich zu ziehn; hier, wo der Weltzweck Gottes noch erst in der Realisirung begriffen ist, trachten sie denselben durch ihre entgegenwirkende und verführende Einmischung (vgl. oben §. 519. 524.) zu vereiteln; hier reiben sie das ihnen noch übrig gebliebene Sein in stetem, aber nutzlosem Kampf gegen Gottes weltleitende Wirksamkeit und den Widerstand der gesammten vollendeten Kreatur wider sie auf. Aber auch in diesem Gebiet des nachgährenden Schöpfungsprocesses kann die kosmische Wirksamkeit Gottes ihnen keine wirkliche Stätte gestatten, nachdem sie sich selbst unbedingt aus der göttlichen Weltordnung heraus verbannt haben. Nur der noch (relativ) leere Weltraum*) mit seiner durch keine Organisation belebten Oede bleibt ihnen noch offen. In ihm vereinigen sie sich mit den Verdammten aller übrigen Weltsphären, und eben diese Vergesellschaftung mit der gesammten Dämonenwelt bildet ein neues Moment ihrer Qual.

Anm. 1. Wovon der §. handelt, das ist der „zweite Tod": Off. 20, 14, vgl. 2, 11. C. 21, 8.

Anm. 2. Dem hier entwickelten zufolge hat es gar keinen so unverständigen Sinn, wenn Schrift und Kirchenlehre die Pein der Verdammten als eine Qual durch Feuer darstellen. Auch ist dieses Feuer in der That, wie die Kirchenlehre es will, als ein materielles zu denken, — wiewohl freilich nicht als unser grobmaterielles. Diese materielle Qualität desselben rührt übrigens nicht etwa von seiner Causalität, dem geistigen Licht, her, sondern lediglich von dem Object, auf welches diese wirkt, der Materie an der Natur der Verdammten. Auch das folgt aus dem §., daß die Verdammten allerdings auch leibliche Qualen zu leiden haben. Denn jener von ihrem Verhältniß zu der bereits vollendeten Kreatur sich herschreibende Schmerz, kann ja, weil diese unmittelbar nur auf die Natur an ihnen, d. h. auf ihre (feinmate-

*) Der ἀήρ: Eph. 2, 2, vgl. 6, 12.

rielle, bloß geistartige) beseelte Leiblichkeit wirkt, zunächst nur ein leiblich seelischer sein. Und dieser muß dann auch bestimmt ein sinnlicher sein; denn die Naturorganismen der Verdammten sind ja, weil nicht wirklich geistige, nur materielle oder sinnliche, wenn gleich nicht grobsinnliche wie unsre gegenwärtigen. Aber freilich ein bloß (seelisch-) leiblicher kann dieser Schmerz der Verdammten nicht sein; denn er reflectirt sich ja, wie alle sinnlichen Empfindungen überhaupt, nothwendig auch in ihre Persönlichkeit hinein, und wird so zu einem eigentlich menschlichen (sittlichen) Schmerz. Diese seine persönliche Bestimmtheit muß jedoch je länger desto mehr zurücktreten, nämlich in demselben Verhältniß, in welchem der bloß approximative Geist der Verdammten sich wieder in die elementarische Materialität zurückauflöst.

Anm. 3. Eine weitere Folgerung aus den Sätzen des §. ist auch, daß in der Endkatastrophe der Entwicklung jeder besondren Weltsphäre die Zerstörung ihrer materiellen äußeren Natur durch einen Weltbrand (2. Petr. 3, 7. 10. 12. 1. Cor. 3, 13—1—15.) geschieht. Das Feuer ist die an dem materiellen Sein die Organisation zerstörende Potenz.

§. 606. Auf diesem Gipfelpunkte der irdischen Geschichte ist die Entwickelung des Reichs der Erlösung als solchen abgeschlossen. Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung und durch einen Erlöser stätig vermittelt zu sein wiederaufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absolnten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser miteingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren eignen Proceß selbst wiederaufgehoben. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechthin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes *).

*) 1 Cor. 15, 27. 28.

§. 607. Mit der Vollendung, d. i. mit der vollendeten Vergeistigung der irdischen Weltsphäre ist diese unmittelbar zugleich Himmel geworden, d. i. eine Kreatursphäre, in der Gott (als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) auf reale Weise ist (sein Sein hat), oder die von Gott (als göttlicher Natur und göttlicher Persönlichkeit) schlechthin bewohnt und erfüllt ist (vgl. oben §. 468.). Ebendamit ist aber, auch die unbeschränkte Verbindung und Communication der irdischen Welt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. i. mit den Himmeln hergestellt. Denn zwischen den rein geistigen Kreaturen gibt es, dem Begriff des Geistes zufolge, schlechthin keine trennende Schranke. (Vgl. oben §. 469. 470. 471.)

Anm. Die Himmel kommen jetzt herab auf die selbst Himmel gewordene Erde, — das obere Jerusalem, das schon längst da war, nämlich im Himmel, steigt herab auf die Erde, die nun dem Himmel gleichartig und deshalb auch heimathlich geworden ist: Offb. 3, 12. C. 19, 1 — 9. C. 21, 1 — 22, 5. Gal. 4, 26. 2 Petr. 3, 13. Auch von dieser Seite her ist es wohl begründet, daß die heilige Schrift bei allen diesen Endkatastrophen die Engel, ebenso wie die vollendeten abgeschiedenen Gläubigen, als mithandelnde Personen einführt.

§. 608. Indem so die erlöste Menschheit auch mit den himmlischen Welten, d. i. mit den schon vor ihr geschaffenen und vollendeten Gattungen der persönlichen Kreatur in Gemeinschaft tritt, und mit ihnen zu einem Organismus höherer Ordnung coalescirt: so kann nun der in dem zweiten Adam oder dem Erlöser Menschgewordene Gott, unbeschadet seines absolut realen und innigen Einheitsverhältnisses mit jedem der beiden Theile, in beiden auf wesentliche Weise sein Sein haben, in der Menschheit und in der gesammten übrigen vollendeten persönlichen Kreatur. (S. oben §. 472.)

§. 609. Die Entwickelung der irdiſchen Schöpfung als ſolcher hat hier ihr Ziel erreicht. Von hieran beginnt für die (vollendete) irdiſche Kreatur eine weſentlich neue Periode ihres Seins und ihrer Wirkſamkeit, die himmliſche (S. oben §. 473.), die über das Gebiet des Sittlichen hinausliegt.

Zweiter Theil.

Die Tugendlehre.

§. 610. Das höchste Gut ist das Product des Handelns der menschlichen Persönlichkeit, und zwar, da diese immer nur als individuelle gegeben ist, der individuellen menschlichen Persönlichkeit. Es ist also nur unter der Voraussetzung einer sie auf spezifische Weise zu seiner Hervorbringung qualifizirenden Entwickelung der individuellen menschlichen Persönlichkeiten oder überhaupt der menschlichen Individuen realisirbar. Diese eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es zur Lösung der sittlichen Aufgabe (d. h. eben zur Realisirung des höchsten Guts), soweit sie auf seinen besondren Antheil kommt, spezifisch tauglich ist, ist die Tugend*). Die wissenschaftliche Erkenntniß der Tugend ist somit eine weitere unabweisliche Aufgabe der Ethik, und diese demzufolge nothwendig zweitens **Tugendlehre**.

Anm. Grade als christliche kann die Ethik sich dieser Aufgabe am wenigsten entziehn; denn als solcher liegt ihr als wissenschaftlich zu begreifendes Object nächst der Idee des Reiches Gottes in Christo weiter die sittliche Erscheinung (oder die individuelle Sittlichkeit) Christi vor. Diese Sittlichkeit Christi nun ist einerseits, da derselbe ein Individuum ist, eine individuelle, und andrerseits, da er thatsächlich der Erlöser geworden ist, also seinen eigenthümlichen Antheil an der Production des höchsten Guts wirklich vollbracht hat, eine zur Lösung der sittlichen Aufgabe spezifisch geeignete, also Tugend. Da aber der eigenthümliche Antheil Christi an der Lösung der sittlichen Aufgabe eben der ist, der Erlöser zu sein, also die die Verwirklichung des höchsten Guts überhaupt in seiner Vollständigkeit bewirkende causale Potenz: so ist seine Tugend,

*) Vgl. Daub, Proleg. zur theol. Moral, S. 429.

wiewohl eine individuelle, doch zugleich wesentlich der reale Complex der Causalitäten aller übrigen individuellen Tugenden, die ja in ihr allein ihr Princip haben, und sie alle sind wesentlich in ihr implicite schon mitgesetzt. Sie kann daher nur mittelst einer vollständigen Construction des Systems der Tugenden, also nur mittelst einer vollständigen Tugendlehre begriffen werden: so wie andrerseits wiederum sie der alleinige Schlüssel zum Verständniß des Wesens der Tugend und des Organismus der Tugenden ist.

§. 611. Aus demselben Grunde, welcher oben §. 95. in Beziehung auf die Güterlehre bereits erörtert worden ist, muß auch die Tugendlehre aus einem doppelten Gesichtspunkt construirt werden, also zweimal, nämlich zuerst, als abstractes Ideal, noch völlig abgesehn von Sünde und Erlösung, — und sodann in ihrer concreten Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens leuchtet hier insofern noch vollständiger ein als an jenem früheren Ort, als es sich ja mittlerweile herausgestellt hat, was dort noch dahingestellt bleiben mußte, daß der Hindurchgang der sittlichen Entwickelung durch die Abnormität in dem Begriff der Sittlichkeit selbst als unvermeidlich begründet ist (§. 496. ff.)

Erſte Abtheilung.

Die Tugend als abſtractes Ideal, abgeſehen von Sünde und Erlöſung.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen der Tugend.

I. Die materiellen Begriffsbeſtimmungen.*)

§. 612. Dem ſo eben (§. 610., vgl. oben §. 90,) aufgeſtellten allgemeinſten Begriff derſelben zufolge iſt die Tugend weſentlich eine individuelle ſittliche Beſtimmtheit**), und zwar ganz abſtract ausgedrückt die individuelle ſittliche Vollkommenheit.

Anm. Das ſ. g. Vollkommenheitsprincip gehört auf eigenthümliche Weiſe der Tugendlehre zu.

§. 613. Dieſe ſpezifiſche individuelle ſittliche Tüchtigkeit zur Arbeit an der Realiſirung des höchſten Guts kann in concreto nur in der normalen ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Individuums beſtehen; denn nur unter der Bedingung ſeiner normalen Entwickelung und nur vermöge dieſer kann es ſeine individuelle ſittliche Aufgabe löſen, welche eben die iſt, ſeinen ſpezifiſchen Beitrag zu leiſten zur Verwirklichung des höchſten Guts.

---

*) Wir müſſen proteſtiren gegen die Behauptung von Harleß (Chr. Ethik, S. 54): „Was die Tugend ſei, iſt aus dem Begriff der Tugend gar nicht abzuleiten.“

**) Vgl. Hegel, Philoſ. des Rechts, §. 150, Schleiermacher, Syſt. d. Sk., S. 228 ff. 337 ff.

§. 614. Da sich nun die sittliche Entwickelung wesentlich durch den sittlichen Proceß, d. h. durch die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit vollzieht: so ist die Tugend näher diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Proceß ist nach der einen Seite hin zunächst ein Proceß der Zueignung der eignen materiellen Natur des tugendhaften Subjects, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist (§. 172.), ebenso wesentlich auch dieser letzteren, — und nach der andern Seite hin ein Proceß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides — und zwar dieses beides in Einem — wie sie theils die eigne individuelle des zueignenden Subjects, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

Anm. Der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, hat unter den Alten besonders dem Aristoteles sehr bestimmt vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf höchst mißverständliche Weise ausspricht. Ihm ist die Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese — die denkende Seele, der Verstand, — befiehlt. Ebendeshalb macht er dem Socrates und dem Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht, und dabei das Alogische oder das πάθος übersehen. Vgl. v. Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickelung, S. 77 ff., Michelet, Syst. d. philos. Moral, S. 186 ff. Unter den Neueren sagt Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 332: Man kann das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit in der Tugend ansehen als Einerleiheit; denn die Tugend ist nur insoweit vollendet als keine Neigung von ihr zu unterscheiden ist."

§. 615. Da die normale sittliche Entwickelung des menschlichen Individuums wesentlich seine Vergeistigung ist, und zwar

seine normale, d. h. gute und heilige Vergeistigung: so ist die Tugend wesentlich Geistigkeit, und zwar normale, d. h. heilig-gute Geistigkeit des Individuums.

§. 616. Da dem Geiste wesentlich Unvergänglichkeit eignet, und dem menschlichen Einzelwesen bei seiner normalen Entwickelung, eben vermöge seiner Vergeistigung, Unsterblichkeit (§. 105.): so ist die Tugend wesentlich Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit.*)

§. 617. Da der sittliche Entwickelungsproceß des menschlichen Einzelwesens, wie er der Proceß seiner Vergeistigung ist, sich wesentlich durch den Proceß seines individuellen Bildens vollzieht, also dadurch, daß es sich Eigenthum erzeugt (§. 218.): so ist die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthümlichkeit des Individuums, und unter der religiösen Bestimmtheit gefaßt göttliche (charismatische) Begabtheit desselben. Da bei der normalen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit sich schlechthin decken (§. 118.): so liegt es im Begriff der Tugend, daß in dem Tugendhaften seine Eigenthümlichkeit und seine göttliche Begabtheit schlechthin congruiren, und er keine Eigenthümlichkeit hat, die nicht göttliche Begabtheit wäre, und keine göttliche (charismatische) Begabtheit, die nicht Eigenthümlichkeit wäre.

Anm. Die Tugend ist also in der That eine göttliche Gabe. Dieß schließt aber in keiner Weise aus, daß sie eine menschlich erworbene ist.

§. 618. Da das Eigenthum unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher als Begeisterung) ist (§. 225.), und die göttliche Begabung unmittelbar zugleich Enthusiasmus (§. 243.): so ist die Tugend wesentlich auch Glückseligkeit (nämlich eben als Begeisterung), und unter der religiösen Bestimmtheit (selige) Gottbegeistertheit. Aus dem im vorigen §. berührten Grunde decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin.

Anm. 1. Daß die Tugend wesentlich Glückseligkeit ist ergibt sich auch folgendermaßen: Da die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur Production des höchsten Guts, soweit dieselbe

*) Vgl. v. Ammon, Hdb. d. chr. Sittenl., I, S. 397.

ihm insbesondre als individuelle sittliche Aufgabe gestellt ist, spezifisch geeignet ist, und da diese Beschaffenheit sofort aufgehoben sein würde, sobald es nicht in stätigem Produciren des höchsten Guts begriffen wäre: so ist mit der Tugend unmittelbar zugleich ein bestimmter stätig anwachsender Theil des höchsten Guts gegeben, nämlich eben der spezifische Antheil des tugendhaften Individuums an demselben, d. h. seine Glückseligkeit. Nur der Tugendhafte also kann wahrhaft glücklich sein; denn nur er ist mit seinem Leben in der Production des höchsten Guts miteinbegriffen. Die Glückseligkeit ist der Totalrefler des gesammten sittlichen Seins des Individuums in seinem Selbstbewußtsein als individuellem, eine Bestimmtheit seines alle einzelne Lebensmomente begleitenden allgemeinen individuellen Lebensgefühls. Und zwar reflectirt sich in dem individuellen Selbstbewußtsein des Tugendhaften, da er mit seinem Leben in der Production des höchsten Guts miteinbegriffen ist, die Totalität seines Seins als sein eigenthümlicher Antheil an dem höchsten Gut. Es ist allerdings mit Spinoza zu sagen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus. Wird freilich die Glückseligkeit als sinnliche genommen (wie auch von Reinhard, Syst. d. christ. Moral, II, S. 153—160, in der Erörterung dieses Punkts,), so können augenscheinlich Tugend und Glückseligkeit nicht zusammenfallen. Die tugendhafte Glückseligkeit ist aber ihrem Begriff selbst zufolge (s. oben §. 225.) grade Selbstbefriedigung des Individuums in seiner stätig wachsenden Geistigkeit.

Anm. 2. Auch das Glückseligkeitsprincip gehört sonach auf eigenthümliche Weise der Tugendlehre zu. Daher auch der lebhafte Zug, den die beiden Principien der Vollkommenheit (s. oben §. 612.) und der Glückseligkeit zu einander haben, wie sie denn auch nur in ihrer Combination brauchbar sind.

§. 619. So lange indeß die Tugend eine noch werdende ist, kann sie auch noch nicht vollkommene Glückseligkeit sein. Ja selbst die vollendete Tugend des Individuums kann bis zur Vollendung des höchsten Guts überhaupt hin, noch nicht seine vollkommene Glückseligkeit sein; denn seinem eigenthümlichen

Antheil an dem höchsten Gut kann es ja nicht früher besitzen, bevor nicht das sittliche Gut thatsächlich *höchstes* Gut ist, also sich schlechthin vollendet hat. Bis dahin ist deshalb die mit der Tugend zugleich gegebene Glückseligkeit immer nur eine *relative*, und mit ihr immer noch ein Maaß von *Sehnsucht* mitgesetzt. Nichts desto weniger ist sie aber doch eine schlechthin *wahre*. Denn indem einerseits das Werden der Tugend in dem Tugendhaften ein stätiges ist, und andrerseits der Tugendhafte mit seinem Leben in einem stätigen Productionsproceß des höchsten Guts steht, nimmt er die künftige Vollendung dieses sowohl als seiner eignen Tugend zuversichtlich vorweg in seinem Selbstbewußtsein. Diese vertrauungsvolle Vorwegnahme, welche das Complement seiner thatsächlichen Glückseligkeit bildet, ist die *Hoffnung*. Durch sie befriedigt sich die Glückseligkeit des Tugendhaften bei ihrer noch zurückbleibenden Mangelhaftigkeit in sich selbst *), und so ist sie die *Zufriedenheit*, die aber nur in ihrem Zusammensein mit der Hoffnung eine sittlich normale ist.

Anm. Nur der Tugendhafte kann auf sittlich normale Weise zufrieden sein, d. h. mit Hoffnung; denn nur er kann hoffen, weil nur er eine Bürgschaft besitzt für das künftige vollständige Zustandekommen seiner Glückseligkeit und seines Antheils an dem höchsten Gut. Der Lasterhafte dagegen ist grade in einem Zerstörungsproceß beider begriffen.

§. 620. Wenn die Tugend das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens ist (§. 614.): so ist sie wesentlich die *Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums* in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, — nämlich vermöge des *geistigen* Naturorganismus (beseelten Leibes), welchen sie sich kraft des sittlichen Processes in normaler Weise erzeugt oder näher angeeignet hat. In dem tugendhaften Individuum ist das vonvornherein gegebene Verhältniß zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur gradezu umgekehrt, und das Uebergewicht entschieden auf die Seite der Persönlichkeit hinüber getreten, so daß in ihm diese nicht nur — schlechthin unabhängig ist von der materiellen Natur, sondern auch

*) Röm. 8, 24.

diese in irgend einem, und zwar stätig sich steigernden Maaße, unter ihrer Botmäßigkeit hat, — nämlich in demselben Maaße, in welchem die Tugend sich ihrer Vollendung annähert. Und zwar ist Tugend die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur.

Anm. „Die Kraft der Vernunft in der Natur ist die Tugend", sagt Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 75. Vgl. auch in der Abh. „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes," S. 358 f. (S. W., Abth. III, B. 2). Aehnlich de Wette, wenn er Chr. Sittenlehre, I. S. 47, vgl. S. 59 f.) die Tugend als „die Reinheit und Stärke des Willens, der sich dem Gebote mit Pflichttreue unterwirft," definirt. Nur daß hier die Beschränkung auf den Willen unstatthaft ist, und die Seite des Selbstbewußtseins nicht minder in Betracht kommt als die der Selbstthätigkeit. Eben derselbe Punkt ist schon für Kant (s. besonders die Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 232 — 234,) das Hauptmoment im Begriff der Tugend. Sie ist ihm „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (a. a. O., S. 220) oder „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht" (ebendas., S. 232), und er bezeichnet sie kurzweg als „eine moralische Stärke" (ebend., S .224). Das hier in Rede stehende Moment macht auch den Grundgedanken aus bei Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlang. 1839. So heißt es hier S. 138: „Sittliche Thatkraft ist Tugend." Vgl. S. 174: „Diese beiden Bestimmungen sind die Thätigkeitsformen und also die characterisirenden Zeichen der Tugend, selbständige Kraft der Liebe". S. auch S. 401 f. und sonst oft.

§. 621. Die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit gegenüber von der materiellen Natur ist Kräftigkeit der Persönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur beides, wie sie einerseits seine eigne und andrerseits die ihm äußere ist.

§. 622. Die erstere Seite angehend ist die Tugend im Allgemeinen Selbstbeherrschung, — näher aber einer-

seits die Qualification der eignen materiellen Natur des Individuums, seiner somatischen und seiner psychischen, zum Dienst seiner Persönlichkeit als Organ dieser, d. h. Gesundheit*), — und andrerseits die Freiheit des Individuums von den seine Persönlichkeit bestimmenden Einflüssen seiner materiellen Natur, d. h. von der Verunreinigung durch das in der Materialität wurzelnde sündige Princip, beides als sinnliches und selbstsüchtiges, d. h. Reinheit.

Anm. 1. Weil die Tugend wesentlich Selbstbeherrschung ist eignet ihr auch wesentlich eine erhabene Ruhe, die aber nichts weniger ist als Apathie, wie Kant (Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre, S. 236 f.) sie nennt. Sie ist allerdings Freiheit vom pathologischen Affect (§. 180 ff.), nicht aber ohne den sittlichen Affect (§. 164. 165.), auf dem vielmehr die Stärke der Tugend grade beruht.

Anm. 2. Mens sana in corpore sano ist eine alte Beschreibung der menschlichen Tugend. Die große Bedeutung der somatischen Gesundheit für die psychische, und somit mittelbar auch für die Lebenswirksamkeit der Persönlichkeit und die gesammte individuelle sittliche Entwickelung kann jeder aus eigner Erfahrung leicht erkennen lernen. Namentlich erfährt jeder, wie sehr seine Selbstbeherrschung durch seine Gesundheit bedingt ist, — aber auch durch seine Reinheit. Vgl. de Wette, Chr. Sl., III, S. 307.

Anm. 3. Wie einen „Schmutz" der Sinnlichkeit, ebenso gibt es auch einen „Schmutz" der Selbstsucht.

§. 623. Die andre Seite angehend ist die Tugend als Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in seinem Verhältniß zu der ihm äußeren materiellen Natur, überhaupt zu seiner Aussenwelt, Macht, und zwar normale. Das Verhältniß des Individuums zu seiner Aussenwelt ist nun näher im Verhältniß theils zu der äußeren materiellen Natur, theils zu andern menschlichen Einzelwesen (denn auch dieses ist wesentlich durch die äußere materielle Natur vermittelt, s. oben §. 174.). Sofern es jenes ist, ist die Macht die Vermöglichkeit, so-

*) Vgl. Hegel, Philos. Propädeutik. S. 63.

dieſe in irgend einem, und zwar ſtätig ſich ſteigernden Maaße, unter ihrer Botmäßigkeit hat, — nämlich in demſelben Maaße, in welchem die Tugend ſich ihrer Vollendung annähert. Und zwar iſt Tugend die normale Kräftigkeit der Perſönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur.

Anm. „Die Kraft der Vernunft in der Natur iſt die Tugend", ſagt Schleiermacher, Syſt. d. Sl., S. 75. Vgl. auch in der Abh. „Ueber die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffes," S. 358 f. (S. W., Abth. III, B. 2). Aehnlich de Wette, wenn er Chr. Sittenlehre, I, S. 47, vgl. S. 59 f.) die Tugend als „die Reinheit und Stärke des Willens, der ſich dem Gebote mit Pflichttreue unterwirft," definirt. Nur daß hier die Beſchränkung auf den Willen unſtatthaft iſt, und die Seite des Selbſtbewußtſeins nicht minder in Betracht kommt als die der Selbſtthätigkeit. Eben derſelbe Punkt iſt ſchon für Kant (ſ. beſonders die Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 232 — 234,) das Hauptmoment im Begriff der Tugend. Sie iſt ihm „die Stärke der Maxime des Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht" (a. a. O., S. 220) oder „die moraliſche Stärke des Willens eines Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht" (ebendaſ., S. 232), und er bezeichnet ſie kurzweg als „eine moraliſche Stärke" (ebend., S .224). Das hier in Rede ſtehende Moment macht auch den Grundgedanken aus bei Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des ſittlichen Geiſtes und über das Weſen der Tugend. Erlang. 1839. So heißt es hier S. 138: „Sittliche Thatkraft iſt Tugend." Vgl. S. 174: „Dieſe beiden Beſtimmungen ſind die Thätigkeitsformen und alſo die characteriſirenden Zeichen der Tugend, ſelbſtändige Kraft der Liebe". S. auch S. 401 f. und ſonſt oft.

§. 621. Die normale Kräftigkeit der Perſönlichkeit gegenüber von der materiellen Natur iſt Kräftigkeit der Perſönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur beides, wie ſie einerſeits ſeine eigne und andrerſeits die ihm äußere iſt.

§. 622. Die erſtere Seite angehend iſt die Tugend im Allgemeinen Selbſtbeherrſchung, — näher aber einer-

seits die Qualification der eignen materiellen Natur des Individuums, seiner somatischen und seiner psychischen, zum Dienst seiner Persönlichkeit als Organ dieser, d. h. Gesundheit*), — und andrerseits die Freiheit des Individuums von den seine Persönlichkeit bestimmenden Einflüssen seiner materiellen Natur, d. h. von der Verunreinigung durch das in der Materialität wurzelnde sündige Princip, beides als sinnliches und selbstsüchtiges, d. h. Reinheit.

Anm. 1. Weil die Tugend wesentlich Selbstbeherrschung ist eignet ihr auch wesentlich eine erhabene Ruhe, die aber nichts weniger ist als Apathie, wie Kant (Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre, S. 236 f.) sie nennt. Sie ist allerdings Freiheit vom pathologischen Affect (§. 180 ff.), nicht aber ohne den sittlichen Affect (§. 164. 165.), auf dem vielmehr die Stärke der Tugend grade beruht.

Anm. 2. Mens sana in corpore sano ist eine alte Beschreibung der menschlichen Tugend. Die große Bedeutung der somatischen Gesundheit für die psychische, und somit mittelbar auch für die Lebenswirksamkeit der Persönlichkeit und die gesammte individuelle sittliche Entwickelung kann jeder aus eigner Erfahrung leicht erkennen lernen. Namentlich erfährt jeder, wie sehr seine Selbstbeherrschung durch seine Gesundheit bedingt ist, — aber auch durch seine Reinheit. Vgl. de Wette, Chr. Sl., III, S. 307.

Anm. 3. Wie einen „Schmutz" der Sinnlichkeit, ebenso gibt es auch einen „Schmutz" der Selbstsucht.

§. 623. Die andre Seite angehend ist die Tugend als Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in seinem Verhältniß zu der ihm äußeren materiellen Natur, überhaupt zu seiner Aussenwelt, Macht, und zwar normale. Das Verhältniß des Individuums zu seiner Aussenwelt ist nun näher im Verhältniß theils zu der äußeren materiellen Natur, theils zu andern menschlichen Einzelwesen (denn auch dieses ist wesentlich durch die äußere materielle Natur vermittelt, s. oben §. 174.). Sofern es jenes ist, ist die Macht die Vermöglichkeit, so-

*) Vgl. Hegel, Philos. Propädeutik. S. 63.

fern es dieses ist, ist sie einerseits die Selbständigkeit (vgl. §. 186.), andrerseits die Gewichtigkeit (gravitas, homo gravis). Die Tugend ist also als Macht in concreto einerseits normale Vermöglichkeit und andrerseits normale Selbständigkeit und Gewichtigkeit.

§. 624. Da die Vollziehung der unbedingten Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen die absolute Bedingung der normalen Entwickelung des menschlichen Individuums ist (§. 245 ff.): so ist die individuelle Sittlichkeit in ihrer normalen Entwickelung, d. h. als tugendhafte, zu denken als das volle In Gemeinschaftgetretensein des Individuums, so daß es vollständig erschlossen ist für die Gemeinschaft, vollständig für die Andern durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum sie durchsieht und durchdringt, — vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung, und nichts desto weniger vollständig bei sich selbst bleibt, vermöge der in dieser Selbstmittheilung sich vollziehenden wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die Andern, mit Einem Wort als Liebe. So ist die Tugend weiter wesentlich Liebe. Nicht etwa ist die Liebe eine einzelne besondre Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. In allen besondren Tugenden ist die Liebe, und sie alle sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. Die vollendete Liebe ist die vollendete Tugend selbst und umgekehrt. (Vgl. §. 252.). Als Liebe ist aber die Tugend beides und gleichmäßig gebende Liebe und empfangende, d. h. Gütigkeit und Dankbarkeit. In der Tugend sind diese beiden wesentlich in einander, indem sie gegenseitig in einander übergehn. (Vgl. §. 253.).

Anm. Man kann auch sagen, die Dankbarkeit sei die Glückseligkeit oder näher die Zufriedenheit (§. 619.), wie sie von der Liebe durchdrungen und beseelt ist. Indem nämlich die Glückseligkeit und resp. Zufriedenheit des Bewußtsein, und zwar das gefühlsmäßige, des tugendhaften Individuums um die Beschaffenheit des Verhältnisses des Ganzen zu ihm ist, ist es ihm, wie es in Liebe dem Ganzen geöffnet ist und dieses für sich geöffnet besitzt, das Bewußtsein oder näher Gefühl davon, wie sein eigenthümlicher Antheil am höchsten Gut nicht lediglich sein eignes Werk ist,

sondern ebenso wesentlich nach einer andern Seite hin das Werk des Ganzen, das Werk der gemeinsamen Arbeit aller übrigen, — natürlich so, daß das Maaß der Mitwirksamkeit dieser Andern ein sehr verschiedentlich abgestuftes ist. Nur der Tugendhafte also kann dankbar sein; denn nur er steht mit seinem individuellen Sein thatsächlich in einem solchen Verhältniß zum Ganzen.

§. 625. Als in normaler Weise sittlich entwickeltes ist das tugendhafte Individuum, wie es in Liebe für die Gemeinschaft aufgeschlossen ist, so auch vermögend, der Gemeinschaft zu leisten, was sie von ihm zu fordern hat, nämlich einen eigenthümlichen, von keinem Andern producirbaren Beitrag zur Erreichung des ihr gesetzten sittlichen Zwecks. Hierin nun besteht seine Tüchtigkeit für die Gemeinschaft, und die Tugend ist so wesentlich auch Tüchtigkeit für die Gemeinschaft. Da aber die eigenthümliche sittliche Aufgabe des Einzelnen in seinem Verhältniß zur sittlichen Gemeinschaft eben sein Beruf ist (§. 262.), so ist die Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft näher Berufstüchtigkeit.

§. 626. Da mit der Berufstüchtigkeit des Individuums unmittelbar zugleich die Anerkennung seiner persönlichen Würde vonseiten der Gemeinschaft, d. h. seine Ehre gesichert ist (§. 264.): so ist die Tugend weiter wesentlich Ehrenhaftigkeit (Ehrlichkeit).

§. 627. Da die sittliche Entwickelung des Individuums wesentlich auch die sittliche Bearbeitung seiner natürlichen Individualität ist, nämlich die Aufhebung der Particularität an ihr durch die Herausarbeitung der universellen Humanität aus ihr, mit Einem Worte Bildung (§. 137.): so ist die Tugend wesentlich auch Gebildetheit, und zwar normale. Diese Gebildetheit ist Gebildetheit des gesammten materiellen Naturorganismus des Individuums, des somatischen und des psychischen, und eben hiermit dann auch seiner Persönlichkeit.

§. 628. Sofern durch die sittliche Entwickelung der sinnliche Naturorganismus und zwar näher der somatische des Individuums zu einem unmittelbaren Kunstwerk gebildet wird, welches die individuelle Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins (also seine Ahnungen und Anschauungen) darstellt (§. 315.

324 f.), demselben mithin der Character der Schönheit (§. 232.), und zwar bei normaler sittlicher Entwickelung der normalen oder positiven Schönheit, aufgeprägt wird, ist die Tugend wesentlich auch Schönheit des Individuums, und zwar normale oder positive.

Anm. 1. In dem hellenischen Begriff der Tugend, der Καλοκαγαθία ist die Schönheit ein besonders hervorstehendes Moment.

Anm. 2. Die hehre Schönheit des vergeistigten beseelten Leibes des Individuums! Als schlechthin unsinnliche ist sie freilich für uns eine schlechthin nicht bloß unanschaubare, sondern auch unvorstellbare.

§. 629. Da der menschlichen Sittlichkeit die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist (§. 107.), so ist die Tugend als die normale sittliche Bestimmtheit des menschlichen Individuums wesentlich auch Frömmigkeit, nämlich normale. Und da bei der normalen sittlichen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin congruiren (§. 118.): so fallen in dem Tugendhaften seine Sittlichkeit und seine Frömmigkeit schlechthin zusammen, und seine Tugend ist schlechthin (durchweg) religiös bestimmte oder Frömmigkeit. In ihrer Vollendung ist die Tugend als absolute Qualification des Individuums zur Gemeinschaft Gottes mit ihm absolute Heiligkeit.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 630. Da die Tugend wesentlich Zugeeignetsein der eignen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit, nämlich vermöge des Bestimmtseins jener durch diese, ist (§. 614.), — die materielle Natur des Individuums in ihrem Bestimmtsein durch seine Persönlichkeit aber wesentlich einerseits (nämlich nach der Seite des Selbstbewußtseins hin) Sinn und andrerseits (nämlich nach der Seite der Selbstthätigkeit hin) Kraft ist (§. 144.): so ist die Tugend wesentlich das normale Sinn und Kraft geworden sein der materiellen Natur des Individuums oder näher seines materiellen Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, d. h. tugendhafte oder normale sittliche Gesinnung und tugendhafte oder normale sittliche Fertigkeit. Nämlich das Selbstbewußtsein des Indi-

viduums, indem es sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Sinn geworden, — und die Selbstthätigkeit des Individuums, indem sie sich die materielle Natur desselben zugeeignet hat, ist eben damit selbst Natur, und zwar näher Kraft geworden. Aber die so in das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, überhaupt in die (ideelle) Persönlichkeit hineingesetzte (reale) materielle Natur ist eben hiermit als Materie aufgehoben und unter die persönliche Bestimmtheit, also ideell gesetzt oder vergeistigt. Das vergeistigte Selbstbewußtsein des Individuums nun ist eben seine sittliche Gesinnung, und die vergeistigte Selbstthätigkeit ist eben seine sittliche Fertigkeit. Grade in der Entstehung der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit in dem Individuum besteht in concreto die Vergeistigung desselben, welche im Begriff der Tugend liegt (§. 615.); und deshalb können, da nur bei seiner Normalität der sittliche Proceß wirklicher Vergeistigungsproceß ist (§. 485.), die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit nur als tugendhafte (normale) als schlechthin wirkliche, d. h. als unbedingt entschiedene zustande kommen.

Anm. 1. Es ist also nicht so, wie Schleiermacher (Syst. d. St., §. 294,) behauptet, daß Gesinnung und Fertigkeit sich zu einander verhalten „wie Wesen und Erscheinung, reiner Idealgehalt und Zeitform."

Anm. 2. Nicht erst in ihrer Vollendung, wie Reinhard (Syst. d. chr. Mor., II, S. 83 ff.) behauptet, ist die Tugend Fertigkeit, sondern auch schon von ihrer Entstehung an, wiewohl bis zu ihrer Vollendung hin allerdings nur relative.

Anm. 3. Die Bildung der Gesinnung und der Fertigkeit hängt auf's engste zusammen mit der durch die sittliche Entwickelung des Individuums erfolgenden Bildung der Neigungen und der Vermögen (§. 166.), und die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit einerseits und die Neigungen und die Vermögen andrerseits stehen zu einander in der genauesten Beziehung.

§. 631. So als tugendhafte Gesinnung und tugendhafte Fertigkeit ist die Tugend Habitualität der sittlichen Normalität in dem Individuum. Eben darum weil die Tugend wesentlich Geistigkeit ist, ist sie ein wirklicher Habitus, und sie ist dieß genau in

demselben Maaße, in welchem sie bereits Geistigkeit ist, oder — was der Sache nach damit schlechthin zusammenfällt, — in welchem die tugendhafte Gesinnung und die tugendhafte Fertigkeit bereits entwickelt sind.

§. 632. Die Gesinnung liegt auf der Seite des Selbstbewußtseins, die Fertigkeit auf der Seite der Selbstthätigkeit. Und zwar ist jene eine Bestimmtheit des ganzen Selbstbewußtseins, nach seinen beiden Seiten, der individuellen und der universellen, — und ebenso diese eine Bestimmtheit der ganzen Selbstthätigkeit, ebenfalls nach ihren beiden Seiten. Die Gesinnung ist also Sache beider, der Empfindung und des Sinnes oder näher des Verstandessinnes, und die Fertigkeit ist Sache beider, des Triebes und der Kraft oder näher der Willenskraft. Nichts desto weniger geht, weil die sittliche Entwickelung überhaupt von der individuellen Seite anhebt (§. 141.), die Gesinnung in ihrer Bildung von der Empfindung*) (die aber, um sittliche Gesinnung zu sein, bereits zum Gefühl ethisirt sein muß, vgl. §. 150.) und die Fertigkeit in ihrer Bildung von dem Triebe (der aber, um sittliche Fertigkeit zu sein, bereits zur Begehrung ethisirt sein muß, vgl. §. 150.) aus. Allein dieß ist nur der Anfang, bei dem nicht stehn geblieben werden darf; sondern die Gesinnung muß sich von der Empfindung aus auch den Sinn oder näher den Verstandessinn (den Verstand) schlechthin zueignen, und die Fertigkeit von dem Triebe aus auch die Kraft oder näher die Willenskraft (den Willen). Wirkliche (sittliche) Gesinnung wird die Empfindung erst dadurch, daß sie sich mit dem ihn bestimmenden Sinne (Verstande) durchdringt, und wirkliche (sittliche) Fertigkeit wird der Trieb erst dadurch, daß er sich mit der ihn bestimmenden Kraft (Willen) durchdringt. Nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Individualitäten kann allerdings durchaus normalerweise was die Gesinnung angeht bei dem Einen die Empfindung vorwiegen von dem Sinne (dem Verstande), bei dem Andern umgekehrt, und was die Fertigkeit angeht bei dem Einen der Trieb vor der Kraft (dem Willen), bei dem Andern umgekehrt; aber nichts desto weniger ist es die unbedingte sittliche Forderung an Jeden, daß seine sittliche Gesinnung

*) Vgl. Schleiermacher, die chr. Sitte, S. 309.

Sache zugleich seiner ganzen Empfindung und seines ganzen Sinnes (Verstandes) sei, und seine sittliche Fertigkeit Sache zugleich seines ganzen Triebes und seiner ganzen Kraft (Willens). Je vollständiger in dem tugendhaften Individuum in seiner Gesinnung Empfindung und Sinn (Verstand) beide im Gleichgewicht stehn, und zwar beide als Maximum gesetzt, — und in seiner Fertigkeit Trieb und Kraft (Wille), nämlich wiederum beide als Maximum gesetzt, eine desto höhere Formation trägt seine tugendhafte Individualität an sich.

Anm. Hiernach ist das zu beurtheilen, was man oft sagen hört von einer Güte des Herzens, welche mit Schwachheit des Verstandes verbunden sei, und dergl. Sofern es sich um die sittliche Güte beider, des Herzens, d. h. des Gefühls, und des Verstandes, handelt, nicht um die bloß natürliche, so kann allerdings, weil die Bildung der Gesinnung vom Gefühl ausgeht, sittliche Herzensgüte zusammenbestehen mit sittlicher Verstandesschwäche, nicht aber auch umgekehrt sittliche Verstandestüchtigkeit mit sittlicher Herzensuntüchtigkeit. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenlehre, S. 164 ff.

§. 633. Sofern die Gesinnung Sache des Sinnes oder näher des Verstandes ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Verstandesfunction (s. oben §. 161.), das Urtheil und den Begriff, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 196.), die Absicht und den Zweck, — und sofern die Fertigkeit Sache der Kraft oder näher des Willens ist, bezieht sie sich auf beide Momente der Willensfunction (s. oben §. 161.), den Entschluß und die That, oder, wie sie in ihrer Normalität sich näher bestimmen (s. oben §. 196.), den Vorsatz und die Ausführung. Eben darin besteht die Vollendung der tugendhaften Gesinnung, daß die tugendhafte Absicht und der tugendhafte Zweck schlechthin in einander sind, und eben darin die der tugendhaften Fertigkeit, daß der tugendhafte Vorsatz und die tugendhafte Ausführung schlechthin in einander sind.

§. 634. Bei dem Handeln ist wesentlich eben die Gesinnung der Beweggrund und die Fertigkeit die Treibfeder (S. oben §. 197.) Der tugendhafte Beweggrund ist nichts andres als die tugendhafte Gesinnung selbst, und die tugendhafte Triebfeder nichts andres als die tugendhafte Fertigkeit. Der tugendhafte Bestimmungsgrund

(Motiv) beim Handeln liegt also in der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit, und zwar in ihrer Congruenz, und in nichts andrem.

Anm. Besondre Motive neben der Gesinnung und der Fertigkeit gibt es nicht. Der rechte Bestimmungsgrund (Motiv) ist eben die tugendhafte Gesinnung und Fertigkeit und nichts weiter.

§. 635. Da bei normaler Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit sich gleichmäßig entwickeln (§. 162.): so sind in dem Tugendhaften die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte sittliche Fertigkeit immer in gleichem Maaße entwickelt, und es stehen so in der Tugend allezeit beide im Gleichgewicht vollständiger spezifischer Verhältnißmäßigkeit für einander. Die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften sittlichen Gesinnung (d. h. des tugendhaften Selbstbewußtseins) zu der tugendhaften sittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften Selbstthätigkeit), so daß jene genau ebensoweit reicht mit ihren sittlich normalen Absichten und Zwecken als diese mit ihren sittlich normalen Vorsätzen und Ausführungen, begründet die Lauterkeit der Tugend, — die Verhältnißmäßigkeit der tugendhaften sittlichen Fertigkeit (d. h. der tugendhaften sittlichen Selbstthätigkeit) zu der tugendhaften sittlichen Gesinnung (d. h. dem tugendhaften Selbstbewußtsein), so daß jene genau ebensoweit reicht mit ihren sittlich normalen Vorsätzen und Ausführungen wie diese mit ihren sittlich normalen Absichten und Zwecken, begründet die Kräftigkeit der Tugend. Sittliche Lauterkeit und sittliche Kräftigkeit sind also wesentliche Eigenschaften der Tugend, und dieselbe ist wirkliche Tugend nur dadurch, daß sie schlechthin, und mithin auch in schlechthin gleichem Maaße beides, lauter und kräftig ist. Lauter ist sie vermöge der Gesinnung, kräftig vermöge der Fertigkeit.

Anm. 1. Wenn wir behaupten, daß in dem Tugendhaften das tugendhafte Selbstbewußtsein oder die tugendhafte sittliche Gesinnung und die tugendhafte Selbstthätigkeit oder die tugendhafte sittliche Fertigkeit immer in gleichem Maaße entwickelt, und so immer schlechthin verhältnißmäßig für einander sind, — so soll damit nicht von ferne geläugnet sein, daß, auch die absolute Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit

vorausgesetzt, in einem tugendhaften Individuum das Maaß seiner tugendhaften Gesinnung das seiner tugendhaften Fertigkeit übersteigen kann, und umgekehrt. Dieser Fall wird vielmehr so gut wie durchgängig eintreten, da wohl in jedem menschlichen Einzelwesen irgend ein Uebergewicht entweder des Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit natürlich prädisponirt ist und eben wesentlich zu seiner Individualität selbst gehört. Allein dieß hindert doch keineswegs, daß diese beiden ungleichmäßig angelegten Seiten der Persönlichkeit in vollkommen gleichem Maaße, jede in ihrer Art, entwickelt sein können, in welchem Fall dann zwischen ihnen, ungeachtet sie an und für sich nicht von gleichem Gewicht sind, doch die spezifische, allerdings nur relative, Verhältnißmäßigkeit, welche in der Individualität des bestimmten Einzelwesens gesetzt ist, genau stattfinden wird. Und eben dies allein ist es, was wir zur Tugend schlechterdings fordern.

Anm. 2. Das Mißverhältniß der sittlichen Gesinnung (der sittlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins) gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Fertigkeit (die sittliche Bestimmtheit der Selbstthätigkeit) ist die sittliche Unlauterkeit, — das Mißverhältniß der sittlichen Fertigkeit gegen die ihr vorausgeeilte sittliche Gesinnung ist die sittliche Schwäche. Beide sind von der Tugend durch ihren Begriff ausgeschlossen.

Anm. 3. Eine schlechthin unwirksame und wirkungslose sittliche Gesinnung, also eine absolute sittliche Schwäche, und eine schlechthin gesinnungslos wirkende sittliche Fertigkeit, also eine absolute sittliche Unlauterkeit, lassen sich beide nicht denken. Jene, die absolut unthätige (todte) Sittlichkeit, wie diese, die absolut mechanische Sittlichkeit, ist eine contradictio in adjecto. Vgl. auch Schleiermacher, Krit. d. bisher. Sittenl., S. 152 ff., Daub, Syst. d. theol. Moral, I, S. 238 ff.

§. 636. Da ferner bei der normalen Entwickelung des Individuums Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in demselben Maße, in welchem sie sich entwickeln, auch gegenseitig in einander eingehn (§. 162. f.): so gehen auch die tugendhafte sittliche Gesinnung

und die tugendhafte sittliche Fertigkeit in demselben Maaße, in welchem sie sich entwickeln, unmittelbar zugleich gegenseitig in einander ein und auf. Die Tugend ist also wesentlich die sich continuirlich immer vollständiger vollziehende Einheit der tugendhaften sittlichen Gesinnung und der tugendhaften sittlichen Fertigkeit, in ihrer Vollendung aber die absolute Einheit beider.*) Da so in der vollendeten Tugend, wie einerseits nach §. 633. einmal Urtheil und Begriff oder näher Absicht und Zweck und das andre Mal Entschluß und That oder näher Vorsatz und Ausführung, ebenso auch Gesinnung, d. h. Absicht und Zweck, und Fertigkeit, d. h. Vorsatz und Ausführung, schlechthin in einander sind: so ist in ihr das vollständige gegenseitige Ineinandersein dieser vier: der Absicht, des Zwecks, des Vorsatzes und der Ausführung, welches zur Vollendung des Handelns gefordert wird (s. oben §. 196.), thatsächlich gegeben.

Anm. 1. Das immer vollständigere Ineinander eingehen der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit hängt genau damit zusammen, daß sich im Verlauf der normalen sittlichen Entwickelung in dem menschlichen Individuum das Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen je länger desto vollständiger vollzieht. (§. 169.) Vgl. oben §. 630. Anm. 3.

Anm. 2. Auf dem Ineinandersein der tugendhaften Gesinnung und der tugendhaften Fertigkeit beruht eben die Wahrheit und die Intensität der Tugend und mithin auch der Geistigkeit des tugendhaften Individuums.

Anm. 3. Nur bei der sittlich normalen oder der tugendhaften Entwickelung können der Natur der Sache zufolge die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin in einander ein- und aufgehn, oder nur als normale oder tugendhafte können die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit schlechthin Eins werden.

§. 637. Als das normale Zugeeignetsein der materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit durch das jene bestimmende Handeln dieser ist, da die Individualität des menschlichen

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl. §. 310.

Einzelwesens eben in seiner materiellen Natur ihre Wurzel hat (§. 120.), die Tugend wesentlich zugleich das normale Zugeeignetsein seiner Individualität an seine in normaler Weise entwickelte Persönlichkeit. Die Tugend ist also wesentlich die Individualität des Individuums wie sie durch die Persönlichkeit desselben selbst, d. i. durch sein eignes selbstbewußtes und selbstthätiges Handeln in normaler Weise bestimmt ist, die Individualität als in normaler Weise sittlich gesetzte, d. h. die Individualität als von dem Individuum selbst in normaler Weise gesetzte, als sein eignes Werk, d. i. als das Werk seiner eignen vernünftigen und freien Selbstbestimmung, als seine normale zweite, d. i. sittliche Natur*). Dieß nun ist der tugendhafte Character. Die Tugend ist daher ihrem Begriff nach tugendhafter Character, und grade als dieser ist sie wesentlich die normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum. Das ist die Vollendung der Tugend des Individuums, daß es ein normal vollendeter (tugendhafter) Character geworden ist, d. h. daß das Individuelle (die individuelle Bestimmtheit) an ihm schlechthin ein durch es selbst, d. h. durch seine Persönlichkeit, vermöge seines eignen selbstbewußten und selbstthätigen Handelns, (in schlechthin normaler Weise) gesetztes ist. Der Gegensatz gegen die Tugend überhaupt in formaler Hinsicht ist deshalb die Characterlosigkeit.

Anm. 1. Aus dem Gesagten erklärt sich von selbst die enge Beziehung, in welche wir Character und Gebildetheit (Bildung) zu einander zu setzen pflegen. Ohne eine Entwickelung der Individualität, wie sie wesentlich durch den Proceß der Bildung vermittelt wird (s. §. 137.), ist eine Ethisirung derselben nicht möglich. Bei sittlicher Rohheit gibt es noch keinen eigentlichen Character.

Anm. 2. Nur als normaler oder tugendhafter kann der Character sich wirklich vollenden. S. unten §. 695.

§. 638. Da der sittliche Proceß als normaler wesentlich der Proceß der Erzeugung von Geist ist: so ist die sittlich gesetzte Individualität wesentlich näher die als Geist gesetzte, die

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 27, dem der Character, „die eigenthümliche ursprüngliche Individualität als zweite Natur gesetzt" ist.

vergeistigte. Der Character ist so die durch das Individuum selbst (als Person) aus ihrer ursprünglichen Materialität heraus vergeistigte Individualität. So als Geist ist der Character dann eben die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur. Die Tugend ist also als tugendhafter Character wesentlich die durch das Individuum selbst in normaler Weise oder gut und heilig vergeistigte Individualität desselben.

§. 639. Im Begriff des Characters liegt unmittelbar als wesentliches Merkmal die Festigkeit. Im Allgemeinen schon sofern er eine geistige Bestimmtheit des Individuums ist, der Geist aber seinem Begriff zufolge inalterabel ist. Näher dann aber auch sofern im Character die Individualität eine von dem sittlichen Subject selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetzte und hiermit ausdrücklich bestätigte ist, also nicht mehr eine noch schwankende, von der es noch nicht definitiv entschieden ist, wie das Subject sich zu ihr stellen werde.

§. 640. Da die causale Basis der Individualität die materielle Naturseite des menschlichen Einzelwesens ist: so ist der Character schon in dieser ursprünglich angelegt, als Naturell; und da dieses Naturell in concreto auf den eigenthümlichen Mischungsverhältnissen in dem individuellen Naturorganismus, d. h. auf dem Temperamente (§. 128 ff.) beruht: so ist der Character wesentlich durch das Naturell und näher das Temperament bedingt *). Es gibt deshalb außer den geschlechtlichen und den nazionalen Differenzen des Characters eben so viele Grundcharactere als es Grundtemperamente gibt, und niemand kann sich einen beliebigen Character geben, d. h. einen außerhalb des Umfangs seines Geschlechts, seiner Volksthümlichkeit und seines Temperaments liegenden. In seinen ersten Ansätzen ist der Character kaum von dem Naturell und dem Temperamente unterscheidbar; in der weiteren sittlichen Entwickelung aber treten diese, welche bloß eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes sind, immer mehr zurück, und es tritt dagegen immer

*) Vgl. Michelet, Anthropol. u. Psychol., S. 142—145.

mehr eine beharrliche eigenthümliche Bestimmtheit des (persönlichen) Verstandes und des (persönlichen) Willens hervor, d. h. eben ein eigenthümlicher Character.

Anm. 1. Niemand kann sich beliebig statt eines phlegmatischen Characters einen sanguinischen geben u. s. f., oder gar statt eines männlichen einen weiblichen oder umgekehrt.

Anm. 2. Bei dem sittlich Rohen finden wir fast nur Temperament und so gut wie keinen Character.

§. 641. Die Bildung des Characters geht davon aus, daß das Individuum sich der sittlichen Nothwendigkeit einer Umbildung seiner Individuatität, wie sie die natürliche ist, bewußt wird, also von einer Entzweiung desselben mit seiner natürlichen Individualität. Sie geht daher durch einen Kampf des sittlichen Subjects mit seiner Individualität zu ihrer Ueberwindung hindurch, der nicht ohne Anstrengung geschehen kann, und erst in ihrer Vollendung kommt es wieder zur absoluten Einheit des sittlichen Subjects und seiner (nun nicht mehr natürlichen oder sinnlichen, sondern geistigen,) Individualität und hiermit auch des Characters und der Individualität *).

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden kann. S. unten §. 666.

§. 642. Da der Character die Individualität in ihrer sittlichen Entwickelung und eben damit auch in ihrer sittlichen Qualität ist, und überdieß das eigentliche Product des sittlichen Lebensprocesses des Individuums, und zwar als geistiges ein in sich selbst unvergängliches und schlechthin bleibendes: so bestimmt sich in letzter Beziehung der sittliche Werth des Individuums nach ihm als dem eigentlich Beharrlichen in seiner Sittlichkeit welches der Träger aller seiner wechselnden sittlichen Zustände ist. Eben deshalb ist die Tugend in ihrer Vollendung nichts andres als der vollendete tugendhafte Character (§. 637.), und das Maaß des tugendhaften Characters das Maaß der Tugend selbst.

§. 643. Als individuelle sittliche Vollkommenheit ist die Tugend in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch differente. Nichts desto weniger ist sie doch in allen wesentlich

*) Vgl. Hartenstein, Grundbegrr. der eth. Wissensch., S. 446.

Eine und dieselbe, da die Factoren aus deren normalem Wechselverhältniß sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in allen und für alle wesentlich dieselbigen sind.

§. 644. Vermöge dieser ihrer wesentlichen Einheit gehören die individuell differenten Tugenden aller Einzelnen wesentlich zusammen, und nur in ihrer organischen Einheit kann die wirkliche, wahrhaft ihrem Begriff entsprechende menschliche Tugend sich realisiren. Denn weil die menschliche Persönlichkeit in Jedem nur als eine individuelle und eben damit nur einseitige und beschränkte gegeben ist, so ist auch jede individuell differente Tugend eine nur einseitige und beschränkte Realisirung des Begriffs der menschlichen Tugend, und nur die organische Totalität der individuell differenten menschlichen Tugenden stellt dieselbe wie sie an sich ist auf adäquate Weise dar. Die individuell differenten Tugenden der Einzelnen fügen sich aber unter einander nothwendig eben so zu einem organischen Ganzen zusammen wie die differenten menschlichen Individualitäten selbst, auf denen eben die spezifische Verschiedenheit jener causaliter beruht.

Anm. Da das höchste Gut, welches durch die Gesammtsumme der Tugend der Einzelnen zustande kommt, ein in sich selbst einheitliches Ganzes ist: so muß auch die Gesammtmasse der individuell differenten Tugend in sich ein einheitliches organisches Ganzes bilden.

Zweiter Abſchnitt.

Das Syſtem der Tugenden.

§. 645. Die Tugend iſt als ſittliche Beſtimmtheit des Individuums ſelbſt (des Individuums in ſeiner Totalität) weſentlich in ſich ſelbſt Eine; deſſen ungeachtet aber breitet ſie ſich ebenſo weſentlich in eine Mannichfaltigkeit von beſondren Tugenden aus, die ſich in jedem tugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weiſe färben. Denn da der active Factor der Tugend, die Perſönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von perſönlichen Functionen gegeben iſt, ſo kann durch ihn die Tugend in dem Individuum auch nur in einer Mehrheit von normalen Zueignungen der materiellen Natur an die verſchiedenen beſondren Seiten der Perſönlichkeit, d. h. in einer Mehrheit von beſondern Tugenden erzeugt werden. Dieſe vielen beſondren Tugenden gehören aber ebenſo weſentlich ſchlechthin organiſch zuſammen wie die vielen beſondren Functionen der Perſönlichkeit. Wie von dieſen keine anders gegeben ſein kann als in ihrer organiſchen Einheit mit allen übrigen, ſo muß auch von jenen ganz das Gleiche gelten. Die Tugend iſt Tugend nur ſofern ſie ein ſchlechthin unauflösliches Ganzes von beſondren Tugenden iſt. Eine beſondre Tugend in der Iſolirung von den übrigen, und wäre es auch nur von einer einzigen, gibt es nicht. Kein beſtimmter an ſich betrachtet normaler ſittlicher Habitus des Individuums kann in dieſem wirklich ein ſolcher, d. h. ein tugendhafter ſein, außer wiefern er ein ſolcher Zuſtand beſtimmt des ganzen Menſchen iſt.

Anm. Der Eintheilungsgrund der Tugend kann nur von der Seite der Perſönlichkeit hergenommen werden, nämlich von der Pluralität ihrer Functionen, da in der Zueignung

der materiellen Natur an die Persönlichkeit diese das Bestimmende, das Formgebende ist, die materielle Natur aber das Bestimmtwerdende, das Form empfangende. Ueber die Schwierigkeiten bei der Eintheilung der Tugend vgl. Schleiermacher's Abhandlung „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" (S. W. Abh. III, B. 2.), S. 351 -- 357.

§. 646. Da der Grundfunctionen der Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grundtugenden, die Tugend des Selbstbewußtseins und die Tugend der Selbstthätigkeit. Die Tugend des Selbstbewußtseins in ihrer Vollendung, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder das schlechthin normal vergeistigte, das schlechthin normaler absoluter geistiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen) gewordene Selbstbewußtsein ist die Vernünftigkeit (vgl. oben §. 157.), — die Tugend der Selbstthätigkeit in ihrer Vollendung, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer vollendeten normalen Entwickelung, wie die materielle Natur ihr schlechthin zugeeignet ist in normaler Weise, oder die schlechthin normal vergeistigte, die schlechthin normale absolute geistige Kraft (Vermögen zu bilden) gewordene Selbstbewußtsein ist die Freiheit (nämlich in der subjectiven Bedeutung) vgl. oben §. 158,). Die Vernünftigkeit ist die Tugend des erkennenden Handelns, die Freiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grundtugend, diese die practische. Vernünftigkeit ist die Tugend als Gesinnung, Freiheit die Tugend als Fertigkeit. Tugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die Freiheit. Da in der Vernunft und in der Freiheit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit einander gegenseitig schlechthin bestimmen und schlechthin in einander sind, und eben deshalb auch Vernunft und Freiheit selbst schlechthin in einander sind (§. 159.): so können auch die Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit nie die eine ohne die andre vorkommen, sondern immer nur mit und in einander. Das Selbstbewußtsein ist nicht vernünftig ohne die Freiheit, d. h. wenn es irgendwie durch eine andre Causalität bestimmt wird

als durch die Selbstthätigkeit des Individuums selbst; und die Selbstthätigkeit ist nicht frei ohne die Vernünftigkeit, d. h. wenn sie irgendwie durch eine andre Causalität bestimmt wird als durch das Selbstbewußtsein des Individuums selbst. Schlechthin in einander sind aber Vernünftigkeit und Freiheit, wie Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit selbst, nur in ihrer absoluten Vollendung. Bis zu dieser hin sind sie immer noch relativ außer einander. Wo sie jedoch, in welchem Maaße auch immer, wirklich gegeben sind, da ist auch ihr Aussereinandersein ein in stätiger Weise im Verschwinden begriffenes.

§. 647. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in der Wirklichkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Character entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität bestimmt: so gilt das Gleiche auch von den ihnen entsprechenden Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit. Diese können nie rein als solche vorkommen, sondern immer nur entweder als individuell bestimmte oder als universell bestimmte. Sie zerfallen also wieder in vier andere Tugenden, welche die eigentlichen concreten Grundtugenden (Kardinaltugenden) sind. 1) Die individuell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. der Empfindung ist die Genialität. Sie ist die Tugend, welche spezifisch zum individuellen Erkennen, d. h. zum Ahnen und Anschauen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem Andern vollzogen werden kann, die eigenthümliche künstlerische Tugend. 2) Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche spezifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche wissenschaftliche Tugend. 3) Die individuell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit

der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. des Triebes, ist die Originalität. Sie ist die Tugend, welche spezifisch zum individuellen Bilden, d. h. zum Aneignen und Genieſſen qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Andern vollzogen werden kann, die eigenthümliche gesellige Tugend. 4) Die universell bestimmte Freiheit oder die Tugendhaftigkeit oder sittliche Vollkommenheit der universell bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. der Kraft, näher der Willenskraft, ist die (sittliche) Stärke. Sie ist die Tugend, spezifisch zum universellen Bilden, d. h. zum Machen und Erwerben qualifizirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die eigenthümliche öffentliche (oder bürgerliche) Tugend. Diese vier Kardinaltugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Genialität ist die Tugend des Kunstlebens, die Weisheit die Tugend des wissenschaftlichen Lebens, die Originalität die Tugend des geselligen Lebens und die Stärke die Tugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, der Familie und der Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle vier in dem gleichen Verhältniß. In dem Individuum kann übrigens jede dieser vier Grundtugenden so entschieden hervortreten vor den drei übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier unter einander im Gleichgewicht stehn beim Maximum jeder einzelnen, desto höher ist die individuelle Formation der Tugend. Die niedrigste Formation derselben findet statt bei dem Gleichgewicht aller vier Kardinaltugenden bei dem Minimum jeder einzelnen.

Anm. 1. Unter dem religiösen Character ist die Genialität die Theopneustie. Vgl. §. 538.

Anm. 2. Sollen denn aber Alle genial und originell sein? In der That, wiewohl in sehr verschiedenem Grade. Nur sofern das Individuum genial und originell ist, vermag es wirklich einen eigenthümlichen und spezifischen Beitrag zur Lösung der sittlichen Aufgabe oder zur Realisirung des höchsten Guts zu liefern, und nur insofern hat es also eine

wirkliche Bedeutung für die sittliche Gemeinschaft und zählt wirklich mit in der Menschheit. Genialität und Originalität kommen auch schon bei dem Kinde zum Vorschein, und bei ihm oft am reinsten, nämlich jetzt, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung. Viele geniale und originelle Kinder sind erwachsen höchst gewöhnliche Menschen.

§. 648. Wie so die Tugend im Allgemeinen in die Tugend des Selbstbewußtseins und in die der Selbstthätigkeit, und zwar beide Male theils unter dem universellen Character, zerfällt: so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besondren Seiten, welche an ihr heraustreten, auf dem Grunde jener beiden sich kreuzenden Eintheilungsprincipien tetrachotomisch. Nämlich soweit die Natur der Sache es zuläßt. Denn von der Geistigkeit, der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, der Gesundheit, der Vermöglichkeit und der Selbständigkeit liegt es auf der Hand, daß sie eine Eintheilung nach jenen Principien nicht gestatten, sofern dieselbe bei ihnen eine völlig nichtssagende sein würde; die normale Eigenthümlichkeit, die Glückseligkeit (und Gottbegeistertheit), die Zufriedenheit und die Schönheit aber haben ihren Begriffen zufolge ihre Wurzel die drei ersteren specifisch und ausschließlich in der individuell bestimmten Selbstthätigkeit und die vierte und letzte in dem individuell bestimmten Selbstbewußtseins, und können deshalb nicht zugleich als Tugenden der drei andern Grundelemente des menschlichen Geschöpfs betrachtet werden. Die besondren Tugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Tugenden des individuellen Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum Kunstleben, die des universellen Selbstbewußtseins zum wissenschaftlichen Leben, die der individuellen Selbstthätigkeit zum geselligen Leben und die der universellen Selbstthätigkeit zum öffentlichen Leben. Zu den beiden besondren Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besonderen Tugenden alle in dem gleichen Verhältniß.

Anm. Die Vermöglichkeit läßt allerdings wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu, sofern sie theils auf die Seite des Selbstbewußtseins theils auf die Selbstthätigkeit

eine Beziehung hat. Nach der Seite jener hin ist die Vermöglichkeit an und durch Wissen, d. h. Gelehrtheit, nach der Seite dieser hin Vermöglichkeit an und durch Eigenbesitz, d. h. Reichthum. Es hat daher seinen ganz guten Sinn, wenn Aristoteles (Ethic. Nicomach. I, 8,) auch die äußeren Güter mit zur Tugend rechnet. Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 192 f.

§. 649. Als normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 620.) überhaupt ist die Tugend als individuell bestimmten Selbstbewußtseins (aus Genialität) der Muth, die (normale) Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Besonnenheit, die (normale) Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes der individuellen Persönlichkeit, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Tapferkeit*), die (normale) Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beharrlichkeit, die (normale) Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit.

Anm. Auch von diesen vier Tugenden leuchtet es ein, daß sie auf eigenthümliche Weise den vier sittlichen Hauptsphären entsprechen. Selbst vom Muth und der Tapferkeit. Ohne frischen Muth giebt es keinen Künstler und keine Empfänglichkeit für die Kunst. Eine Schlafmütze ist nicht zu brauchen im Kunstleben. Ein tapfres Wesen aber ist eine besondre gesellige Zierde. Es ist nicht zufällig geschehen, daß im geselligen Leben grade der Kriegerstand eine so bedeutende Rolle spielt. Ohne dieses Element wird es nur zu leicht schaal. Der Uniformrock und die soldatische Manier für sich allein thun freilich die Sache nicht, sondern das wirkliche frische ritterliche Wesen thuts.

---

*) „Der eingeschränkte Gebrauch des Worts Tapferkeit unter uns zeigt, daß wir in der Gesellschaft diese Tugend nicht genug zu schätzen wissen." de Wette, Chr. Sittenlehre, III, S. 32.

§. 650. Als Selbstbeherrschung (§. 622.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Gelassenheit*) (oder Gleichmüthigkeit), die Selbstbeherrschung der Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Unbefangenheit, die Selbstbeherrschung des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Mäßigkeit, die Selbstbeherrschung des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geduld, die Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Ohne Gelassenheit, die auch eine Genialität ist, wird nichts aus der Kunst, ohne Unbefangenheit nichts aus der Wissenschaft, ohne Mäßigkeit nichts aus der Geselligkeit, ohne Geduld nichts aus dem öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben.

§. 651. Als Reinheit (§. 622.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Schaamhaftigkeit**), die Reinheit der Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Nüchternheit, die Reinigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Keuschheit***), die Reinheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Mäßigung†) (Leidenschaftslosigkeit), die Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. 1. Ohne Schaamhaftigkeit gibt es keine gesunde Kunst, ohne Nüchternheit keine gesunde Wissenschaft, ohne Keuschheit keine gesunde Geselligkeit, ohne Mäßigung kein gesundes öffentliches Leben.

---

*) Sprüchw. 14, 30. C. 16, 32.

**) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II, S. 19 f, J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, I, S. 287. d. 1. A.

***) Vgl. Wirth, a. a. O., II, S. 18 f. 21.

†) Ueber den Begriff der Mäßigung vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 35—39. 348—353.

Anm. 2. Da Empfindung und Trieb ihrem Begriff selbst zufolge solche Bestimmtheiten der menschlichen Kreatur sind, in welchen in der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in ihr jene der bestimmende Factor ist, und diese der bestimmt werdende, (§. 145.) — die Reinheit aber wesentlich darin besteht, daß die persönlichen Functionen nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt oder auch nur mitbestimmt werden (§. 622.): so sind Empfindung und Trieb an sich unrein. Wird mithin ihre Reinheit gefordert, so müssen sie erst rein werden. Dieß können sie aber nur dadurch werden, daß die Persönlichkeit des Individuums, sie sich zueignend, sie selbst wieder bestimmt, und ihnen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt, womit sie dann ethisirt werden. So ethisirt ist nun die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung (§. 150.). Die Reinheit des individuellen Selbstbewußtseins besteht also in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit desselben, sich als Empfindung nie anders zu vollziehen als unter der Form des Gefühls, und dieses eben ist die sittlich reine Empfindung, — und die Reinheit der individuellen Selbstthätigkeit besteht in concreto wesentlich in der Tüchtigkeit derselben, sich als Trieb nie anders zu vollziehn als unter der Form der Begehrung, und diese eben ist der sittlich reine Trieb. Sind in dem Menschen Empfindung und Trieb rein als solche wirksam, so stellt er sich damit dem Thiere gleich.

§. 652. Als Gewichtigkeit (§. 623.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Anmuth, die Gewichtigkeit der Empfindung, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das individuelle Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung der Andern zu wirken, sie seiner eignen Empfindung gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (einnehmend), — als die Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Lehrhaftigkeit, die Gewichtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das universelle Selbstbewußtsein, d. i. den Sinn, näher den Verstandessinn der Andern zu wirken, ihn seinem eignen Sinn, näher Verstandessinn, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überzeugend),

— als die Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Würde, die Gewichtigkeit des Triebes, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf die individuelle Selbstthätigkeit, d. i. den Trieb der Andern zu wirken, ihn seinem eignen Triebe gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (nämlich beschränkend, in Schranken haltend), — als die Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Beredsamkeit, die Gewichtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf die universelle Selbstthätigkeit, d. i. die Kraft, näher die Willenskraft, der Andern zu wirken, sie seiner eignen Kraft, näher Willenskraft, gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß bestimmend (überredend).

Anm. 1. Ohne Anmuth kann der Künstler nicht wirken (namentlich innerhalb des Gebiets der unmittelbaren Kunst, s. oben §. 315. 324 f.), — ohne Lehrhaftigkeit der Mann der Wissenschaft nicht, — ohne Würde der Gesellschafter, der gesellige Tonangeber nicht, — ohne Beredsamkeit der Mann des öffentlichen Lebens, der Staatsmann nicht.

Anm. 2. Die Anmuth beruht auf dem Empfindungszustande des Individuums, auf seinen Ahnungen und Anschauungen, auf seinem Wissen und seinen Vorstellungen, — die Lehrhaftigkeit auf seinem Sinne und zwar näher Verstandessinne, — die Würde auf dem Zustande seiner Triebe, auf seiner Gewalt über dieselben, durch welche er sie beschränkt, auf seinem Eigenthum und seiner Glückseligkeit, namentlich wie sie Begeisterung ist (die Begeistertheit ist die wahre Würde,), — die Beredsamkeit auf seiner Kraft und zwar näher Willenskraft.

Anm. 3. Die Beredsamkeit ist allerdings eine Tugend, wie Theremin lehrt.

Anm. 4. Anmuth und Würde gehören wesentlich zusammen, und ebenso Lehrhaftigkeit und Beredsamkeit. Erst auf dem harmonischen Zusammenwirken aller vier beruht die volle Gewichtigkeit des Individuums.

§. 653. Als Liebe (§. 624.) im Allgemeinen ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Mitgefühl (beides als Mitfreude und

als Mitleid *)), die liebevolle Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) das Wohlwollen, der liebevolle Sinn, näher Verstandessinn, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Uneigennützigkeit, der liebevolle Trieb, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Wohlthätigkeit, die liebevolle Kraft, näher Willenskraft. Mitgefühl und Wohlwollen constituiren zusammen die Liebe als Gesinnung, Uneigennützigkeit und Wohlthätigkeit die Liebe als Fertigkeit.

Anm. Die Uneigennützigkeit ist überhaupt die liebevolle Mittheilung des Eigenthums an den Nächsten in ihrer vielfachen Abstufung, von dem bloßen Nichtzurückhalten des Eigenthums an über die Selbstverläugnung hinweg bis zur eigentlichen Hingebung und Selbstaufopferung hin. Das Opfern fällt ja wesentlich in die Function der individuell bestimmten Selbstthätigkeit hinein. S. oben §. 238. 254.

§. 654. Als Liebe ist die Tugend dann näher auch insbesondre Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum (§. 620.) als Kräftigkeit der Liebe in ihm, energische Liebe. Diese tugendhafte Energie der Liebe ist als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Vertrauen, die Energie der liebevollen Empfindung, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Billigkeit, die Energie des liebevollen Sinnes, näher Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Treue, die Energie des liebevollen Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Großmuth, die Energie der liebevollen Kraft, näher Willenskraft. Das Vertrauen ist eine spezifisch höhere Potenz des Mitgefühls, die Billigkeit des Wohlwollens, die Großmuth der Uneigennützigkeit und die Treue der Wohlthätigkeit.

§. 655. Aber auch allen besondren Seiten an der Tugend wohnt wesentlich die Liebe ein. Wie die Liebe in der Tugend als Eigenthümlichkeit ist, ist sie die Offenheit, — wie sie in der Tugend als Glückseligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit ist, ist sie die Heiterkeit (der Frohsinn), — wie sie

*) Röm. 12, 15.

in der Tugend als Selbstbeherrschung ist, ist sie der Zartsinn, — wie sie in der Tugend als Gesundheit ist, ist sie die Regsamkeit (die Rührigkeit, die Rüstigkeit), — wie sie in der Tugend als Reinheit ist, ist sie die Naivität, — wie sie in der Tugend als Vermöglichkeit ist, ist sie die Freigebigkeit (Liberalität), — wie sie in der Tugend als Selbständigkeit ist, ist sie die Nachgiebigkeit (die Friedfertigkeit), — wie sie in der Tugend als Gewichtigkeit ist, ist sie die Dienstfertigkeit (vielleicht würde man bezeichnender sagen: die Popularität, im antiken Sinne, d. h. die zur Uebernahme des Patronats qualifizirende Gesinnung und Fertigkeit), — wie sie in der Tugend als Tüchtigkeit für die Gemeinschaft (als Berufstüchtigkeit) ist, ist sie der Gemeinsinn, — wie sie in der Tugend als Ehrenhaftigkeit ist, ist sie die Leutseligkeit (mit Einschluß der Anspruchslosigkeit), — wie sie in der Tugend als Gebildetheit ist, ist sie die Freundlichkeit, — wie sie in der Tugend als Schönheit ist, ist sie die Holdseligkeit (Huld), — endlich wie sie in der Tugend als Frömmigkeit ist, ist sie die Erbaulichkeit, die Qualification des Individuums zur religiösen Gemeinschaft.

§. 656. Als Qualification für die Gemeinschaft (oder als Berufstüchtigkeit) (§. 625.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Aufrichtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Empfindung zum Gemeinschafthalten, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Wahrhaftigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, zum Gemeinschafthalten, als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Bescheidenheit, die tugendhafte Aufgelegtheit des Triebes zum Gemeinschafthalten, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Gerechtigkeit, die tugendhafte Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zum Gemeinschafthalten *).

Anm. Auch diese vier Tugenden entsprechen sichtlich auf spezifische Weise den vier besondren sittlichen Hauptsphären. Ohne

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie, S. 42. wo die Gerechtigkeit als „die rechte Einheit des Wirkens und des Aufsichwirkenlassens" definirt wird.

Aufrichtigkeit, d. h. ohne innere Wahrheit, gibt es keine rechte Kunst, ohne Wahrhaftigkeit keine rechte Wissenschaft, ohne Bescheidenheit keine rechte Geselligkeit und ohne Gerechtigkeit kein rechtes öffentliches (bürgerliches) Leben.

§. 657. Als Ehrenhaftigkeit (§. 626.) ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) Ehrgefühl, die tugendhafte Empfindung als Empfindung für die Ehre, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) der Edelmuth (Edelsinn), der tugendhafte Sinn, näher Verstandessinn, als Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Ehrliebe (der Ehrtrieb), der tugendhafte Trieb als Trieb nach Ehre, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Hochherzigkeit, die tugendhafte Kraft, näher Willenskraft, zur Ehre, d. h. zu einem ehrenhaften Handeln.

Anm. Diese vier Tugenden sind die eigentlich adligen Tugenden.

§. 658. Als Gebildetheit (§. 627.) besteht die Tugend darin, daß in dem Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, unter der universellen Bestimmtheit sich rein zu vollziehen, nicht durch die natürliche oder particuläre Individualität gehindert werden, unter der individuellen Bestimmtheit aber sich nicht in particulärer Weise vollziehen. Als diese Gebildetheit nun ist die Tugend als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) das Zartgefühl (der Tact), die tugendhafte Gebildetheit der Empfindung (so daß von ihr alles Particuläre abgestreift ist,), — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Klugheit, die tugendhafte Gebildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) der Anstand, die tugendhafte Gebildetheit des Triebes, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Geschicklichkeit, die tugendhafte Gebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft.

Anm. Das Zartgefühl hat seine eigenthümliche Relation zur Kunst, die Klugheit hat eben eine solche zur Wissenschaft, der Anstand zur Geselligkeit und die Geschicklichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 659. Als Frömmigkeit (§. 629.) endlich besteht die Tugend in einer solchen Beschaffenheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit im Individuum, vermöge welcher sie spezifisch geeignet sind, sich durch Gott bestimmen zu lassen, oder sich, jenes als Gottesbewußtsein, diese als Gottesthätigkeit zu vollziehen, und zwar unter beiderlei Character, dem individuellen und dem universellen. Näher ist die Tugend als Frömmigkeit als Tugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Genialität) die Demuth, die Frömmigkeit der Empfindung, die Lebendigkeit des religiösen Gefühls, — als Tugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Weisheit) die Gläubigkeit, die Frömmigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Lebendigkeit des religiösen Sinnes, — als Tugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Originalität) die Gewissenhaftigkeit, die Frömmigkeit des Triebes, die Lebendigkeit des religiösen Triebes, d. h. des Gewissens, — als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Stärke) die Folgsamkeit gegen Gott, die Frömmigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, die Lebendigkeit der religiösen Kraft, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit.

Anm. 1. Die Demuth ist eben, noch ganz abgesehen von der Sünde, wesentlich „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl". Es ist eine sehr richtige Bemerkung Kant's, daß sie nothwendig zugleich mit einer hohen moralischen Erhebung verbunden ist. Vgl. Met. Anfgsgr. d. Tugendlehre, S. 269. (B. 5.). Nur im Verhältniß des Menschen zu Gott ist von Demuth im eigentlichen Sinne des Worts zu reden. Vgl. de Wette, Chr. Sittenl., III, S. 275 f.

Anm. 2. Die Gewissenhaftigkeit und die Folgsamkeit gegen Gott sind ihrer nahen Verwandschaft ungeachtet nicht ohneweiteres identisch. Diese gehorcht dem allgemeinen, objectiven göttlichen Gesetz, jene der individuellen, subjectiven inneren religiösen Regung.

Dritter Abſchnitt.

Die Entwickelungsverhältniſſe der Tugend.

§. 660. Da die Tugend die normale ſittliche Entwickelung des Individuums iſt (§. 613.), ſo wird ſie erſt allmälig in demſelben. Es gibt alſo keine angeborne Tugend, ſondern nur eine durch die eigne ſittliche Function und mithin auch durch die eigne Selbſtbeſtimmung des Individuums vermittelte, d. h. nur eine erworbene.

Anm. Es iſt daher ein ſehr richtiger Satz: „Kinder haben keine Tugenden.“ (Schleiermacher, Syſt. d. Sl., S. 329. 331.) Angeborne Talente gibt es dagegen allerdings, oder vielmehr alle Talente ſind ihrem Begriff zufolge angeboren. S. unten §. 672.

§. 661. Wenn die Tugend weſentlich eine allmälig werdende iſt, ſo iſt ſie doch, als eine durch eine normale ſittliche Entwickelung werdende, eben ſo weſentlich eine ſtätig werdende, alſo eine continuirlich fortſchreitende.*)

§. 662. Die Tugend iſt eine nur werdende nothwendig bis zur abſoluten Vollendung der ſittlichen Entwickelung des menſchlichen Individuums und dieſes ſelbſt hin. Deſſen ungeachtet kann ſie nichts deſto weniger in jedem Lebensmomente deſſelben eine ſchlechthin wahre ſein. Ueberall nämlich, wo in einem Individuum in der Weiſe ein Zugeeignetſein der materiellen Natur an die Perſönlichkeit (vermöge der beſtimmenden Function dieſer auf jene) vorhanden iſt, daß von ihm aus die Löſung ſeiner individuellen (ſittlichen) Aufgabe in Hinſicht auf die Hervorbringung des höchſten Guts möglich,

*) Vgl. Kant, Metaphyſ. Anfangsgr. der Tugendl., S. 237.

und in ihm die Bedingungen zur Fortſetzung eines ſtätig auf dieſes Ziel hin gerichteten Handelns von ihm aus vollſtändig gegeben ſind, und zwar als in Wirkſamkeit ſtehend, überall da iſt auch wahre Tugend.

Anm. Auch in dem Kinde alſo kann es, ungeachtet des §., wahre Tugend geben, nämlich in demſelben Maaße, in welchem es bereits in die ſittliche Entwickelung eingetreten iſt.

§. 663. Da die normale ſittliche Entwickelung des menſchlichen Individuums ſchlechterdings nur in der ſittlichen Gemeinſchaft ſtattfinden kann und durch ſie ſchlechterdings bedingt iſt: ſo iſt auch ihr Grad weſentlich durch den Höheſtand dieſer bedingt. Die Entwickelung der menſchlichen Tugend hält, was ihre Stufenleiter angeht, gleichen Schritt mit der Entwickelung der ſittlichen Gemeinſchaft und ſonach mit der ſittlichen Entwickelung der Menſchheit ſelbſt.*) Je weiter dieſe in normaler Weiſe fortſchreitet, eine deſto gediegenere und reichere Baſis für die Entwickelung ſeiner Tugend hat der Einzelne an dem allgemeinen Stande der ſittlichen Entwickelung der Gemeinſchaft, welcher er angehört, oder an ihrem Gemeingeiſt, (§. 248.), von dem er getragen wird, deſto höhere Bildungen der Tugend hat ſie alſo zu ihrem Ergebniß, und deſto ſchneller geht ſie auch vonſtatten. Die menſchlichen Tugenden werden mithin im Verlauf der ſittlichen Entwickelung der Menſchheit von Generation zu Generation immer höhere, und die denkbarerweiſe höchſten können erſt mit dem vollſtändigen Abſchluß derſelben oder mit der vollſtändigen Realiſirung der ſittlichen Gemeinſchaft oder des höchſten Guts hervortreten; die Erreichung der ſchlechthin vollendeten Formationen der menſchlichen Tugend iſt alſo durch die vollendete Realiſirung des höchſten Guts bedingt.

§. 664. Ebenſo beſtimmt ſetzt aber auch wieder das höchſte Gut die Vollendung der Entwickelung der menſchlichen Tugend und namentlich auch die Realiſirung auch jener denkbarerweiſe höchſten Geſtaltungen derſelben voraus. Denn es

*) „Die Sittlichkeit des Einzelnen iſt ein Pulsſchlag des ganzen Syſtems und ſelbſt das ganze Syſtem.“ Hegel bei Roſenkranz, Hegels Leben, S. 175.

kann nur als das Product der Tugenden Aller und aller Tugenden (auch die höchsten mit eingeschlossen) gedacht werden. Beide, die Tugend und das höchste Gut, werden und vollenden sich also nur mit und in einander*).

§. 665. Je mehr die Zahl der an der Realisirung des höchsten Guts mitarbeitenden tugendhaften Individuen sich vermehrt, und je höherer Art, eben infolge der mehr und mehr vorrückenden Realisirung dieses höchsten Guts, ihre Tugenden werden, mit desto beschleunigterer Schnelligkeit läuft der Proceß der normalen sittlichen Entwickelung der Menschheit ab.

§. 666. Da das Individuum ein tugendhaftes wesentlich dadurch ist, daß es in einem normalen Proceß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit steht (§. 614.), diese Zueignung aber wesentlich Anstrengung aufseiten des zueignenden Subjects einschließt: so kann die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden, und nicht anders gedacht werden denn als, so lange sie eine werdende ist, mit Anstrengung verbunden. Eben so wesentlich involvirt sie aber auch ein relatives Ueberwundenhaben der Anstrengung, und in ihrer Vollendung das absolute und es eignet ihr so wesentlich die Leichtigkeit des normalen Handelns, und zwar als stätig wachsende. Eben nach dieser Seite hin ist sie wesentlich Fertigkeit (§. 630. ff.).

Anm. Vgl. auch Hartenstein, Grundbegr. der eth. Wiss., S. 328. Anstrengung ist an sich noch nicht Kampf, der unter der Voraussetzung der absoluten Normalität der sittlichen Entwickelung der Menschheit der Tugend fremd ist.

§. 667. Der Mehrheit der Tugenden ungeachtet ist die Tugend doch vermöge ihrer Einheit in sich selbst (§. 645.) schlechthin untheilbar**). Keine der besondren Tugenden kann anders gegeben sein als mit allen übrigen zugleich, und in jedem normalen sittlichen Acte müssen alle besondren Tugenden zusammensein und zusammenwirken***), wiewohl natürlich in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen besondren Seiten der Tugend können als wesentliche Momente dieser nie die eine

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 329 f.

**) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 340 ff.

***) Vgl. Schleiermacher, Krit. der bisher. Sittenlehre, S. 153 f.

schlechthin ohne die andre gegeben sein, und ebenso die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Tugenden ihr Princip hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf der einen Seite und Individualität und Universalität auf der andern. Wozu noch kommt, daß da eben infolge des zuletzt berührten Umstands die besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft ein anders gegeben sind als mit und in einander, jede besondre Sphäre des höchsten Guts aller besondren Tugenden bedarf, jede besondre Tugend mithin durch alle besondren Sphären des höchsten Guts hindurchgeht und zu allen Elementen desselben mitwirkt*). Wer Eine Tugend hat, hat also alle, wiewohl nicht ohneweiteres alle in gleichem Maaß.

§. 668. Wenn so alle besondren Tugenden wesentlich in einander sind, so sind sie dieß doch nur nach dem Maaß der tugendhaften Entwickelung des Individuums. Da nämlich die tugendhafte Entwickelung ein continuirlich wachsendes Ineinandersein und Ineinanderaufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andrerseits der Individualität und der universellen Humanität ist: so müssen je weiter sie vorschreitet, desto vollständiger auch alle besondren Tugenden, aber ohne als solche irgend vermischt zu werden, in dem Individuum in einander sein. Dieß ohnehin auch deshalb, weil das Individuum, je weiter seine Sittlichkeit in normaler Weise entwickelt ist, desto vollständiger in allen besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft steht, so daß diese in demselben Verhältniß in ihm um so vollständiger in einander sind. Das Gleiche gilt aber auch von der sittlichen Gemeinschaft selbst. Da, je weiter sie sich in normaler Weise entwickelt, desto vollständiger auch alle ihre besondren Hauptsphären in einander eingehen: so sind auch in ihr je länger desto mehr alle besondren Tugenden — aber wieder ohne irgendwie als solche verwischt zu werden, — vollständig in einander.

§. 669. Die normale oder tugendhafte sittliche Entwickelung des Individuums besteht also wesentlich wie einerseits in der stätig wachsenden Entfaltung der an sich Einen Tugend in eine Vielheit von besondren Tugenden, so andrerseits in der stätig wachsenden einheitlichen Harmonie dieser vielen besondren

*) Schleiermacher, Syst. d. Sl., S. 331. 342.

Tugenden (weil der besondren sittlichen Functionen,), so daß sich also die Tugend durch ihre eigne Entfaltung selbst unmittelbar wieder in ihre Einheit zurücknimmt aus ihrer Mannichfaltigkeit. Bei der tugendhaften (normalen) Entwickelung des Individuums ist in ihm das Maaß der Entfaltung der Tugend in sich selbst zugleich das Maaß der Harmonie der besondren Tugenden unter einander und umgekehrt.

§. 670. Die Tugend ist so auf jeder Stufe ihrer Entwickelung Harmonie der Tugenden und somit auch der sittlichen Functionen des Individuums und seines sittlichen Lebens überhaupt; je weiter aber ihre Entwickelung vorschreitet, eine desto reichere und zugleich tiefere. Ganz dasselbe ist auch von der normalen Entwickelung des Ganzen der sittlichen Gemeinschaft zu sagen.

§. 671. Nichts desto weniger findet in jedem tugendhaften Individuum ein spezifisches Uebergewicht einzelner besondrer Tugenden über andre statt, bald ein Uebergewicht der Tugend des Selbstbewußtseins über die der Selbstthätigkeit, bald umgekehrt, und in beiden Fällen wiederum bald unter dem Character der Individualität, bald unter dem der Universalität. Aber es darf hierbei immer nur ein Uebergewicht (ein das gänzliche Ausfallen irgend einer besondren Tugend) statt finden, und zwar ein solches, welches relative betrachtet grade das richtige Gleichgewicht ist. Es hat nämlich sein spezifisches Maaß an der Individualität selbst, wie sie natürlich angelegt ist. Auch bei ihm oder vielmehr grade vermöge desselben ist in dem Individuum die volle Harmonie der besondren Tugenden gegeben. Ohne ein solches spezifisches Uebergewicht einzelner besondrer Tugenden über andre in dem Individuum würde es bei vollendeter Entwickelung der Tugend gar keine individuelle Verschiedenheit dieser geben. Bei der tugendhaften Entwickelung begründet auch dieses Uebergewicht durchaus keinen wirklichen sittlichen Defect, da ja das bei ihm stattfindende sittliche Minus in der sittlichen Gemeinschaft an einem entsprechenden sittlichen Plus andrer tugendhafter Individuen seine vollständige Ergänzung besitzt.

Anm. 1. Das Uebergewicht einzelner besondrer Tugenden über andre in dem Individuum, von dem hier die Rede ist, darf aber nicht etwa von einem Uebergewicht einzelner besondrer

Seiten der Tugend über andre, alſo z. B. der Kräftigkeit der Perſönlichkeit über die Gebildetheit oder dieſer über die Reinheit oder der Reinheit über die Liebe oder der Liebe über die Frömmigkeit u. ſ. f., mißverſtanden werden. Ein derartiges Uebergewicht wird durch den Begriff der normalen oder tugendhaften Entwickelung des Individuums ohne weiteres ausgeſchloſſen.

Anm. 2. Am ſchärfſten tritt die individuelle Differenz in Anſehung der Miſchungsverhältniſſe der Tugenden in der charakteriſtiſchen Verſchiedenheit der Tugend des Mannes und der des Weibes hervor.

§. 672. Dieſe in der Individualität, wie ſie natürlich bedingt iſt, urſprünglich angelegte Präponderanz einer einzelnen beſondren Tugend vor andern iſt das Talent. Das Talent iſt auf der einen Seite entweder überwiegend Talent der Receptivität oder überwiegend Talent der Spontaneität (Productivität), auf der andern Seite entweder quantitatives oder qualitatives. Eine abſolute Talentloſigkeit giebt es nicht.*) In ſeiner Culmination, beſonders wie es in eminenter Weiſe alles zugleich iſt, auf der einen Seite beides receptives und ſpontanes und auf der andren Seite beides quantitatives und qualitatives, iſt es das Genie, welches mithin von dem Talent nicht ſpezifiſch verſchieden iſt. Das entwickelte Talent iſt die Virtuoſität, die deshalb immer nach andern Seiten hin von einer relativen Beſchränktheit begleitet iſt.

Anm. 1. Genie und Genialität (ſ. oben §. 647.) ſind nicht ohne weiteres identiſch, ungeachtet ein Genie nicht wohl ohne Genialität gedacht werden kann. Denn es kann gar wohl Genialität ohne Genie geben, ſelbſt bei nur mittelmäßigem Talent.

Anm. 2. Am ſauerſten hat es das bloß qualitative überwie-

*) „Es gibt keine abſolute Talentloſigkeit unter den Menſchen, ſondern nur eine relative. Die Seite des Individuums, auf welcher es als unbegabt erſcheint, iſt in ihrer reinen Ausbildung diejenige, auf welcher es ſich am wenigſten der Gemeinſchaft anſchließt und hingibt. Alſo auch dieſe Schranke iſt nicht ſowohl poſitive Beſchränktheit als paſſive Empfänglichkeit, welche das Individuum zu einem der Gemeinſchaft bedürftigen Gliede des Reiches Gottes macht.“ Lange, Leben Jeſu, I, S. 33.

gend spontane Talent, am gemächlichsten das überwiegend receptive bloß quantitative Talent.

Anm. 3. Virtuos zu sein ist das Characteristische der Gebildetheit in ihrer Vollendung. Die Virtuosität ist allerdings natürlich bedingt, durch das Talent, keineswegs aber die Tugend. Da es übrigens eine absolute Talentlosigkeit nicht gibt, so sollen alle Menschen Virtuosen sein.

§. 673. Auf der Verschiedenheit der Talente beruht demnach die normale Verschiedenheit der individuellen Gestaltungen der Tugend und die Berechtigung der sittlichen Eigenthümlichkeiten. Allerdings ist in dem Individuum, indem in ihm von Natur ein Uebergewicht einzelner sittlicher Functionen über andre angelegt ist, vonvornherein eine relative Disharmonie seines sittlichen Lebens präformirt; aber sie kann und so in ihm sittlich aufgehoben werden, durch seine sittliche Entwicklung. Jenes Uebergewicht selbst zwar kann auch durch sie nicht aufgehoben werden, wohl aber die durch dasselbe herbeigeführte Disharmonie. Diese letztere ist nämlich in demselben Maaße, in welchem sie infolge der Entwickelung des Individuums actualiter hervortritt, unmittelbar zugleich auch durch die vollständige Zueignung der Individualität an die universelle Humanität, d. h. durch die sittliche Bildung schlechthin zu überwinden und in vollem Einklang aufzulösen; die natürliche Individualität ist durch die sittliche Bearbeitung wie einerseits in sich zu entwickeln, so andrerseits zugleich als wirklich in sich geschlossene Einheit, als sittliche Eigenthümlichkeit, d. h. als Character (§. 637.) zu setzen. Die vollendete normale Characterbildung ist in Ansehung seines Verhältnisses zu sich selbst die sittliche Aufgabe des Individuums. In dieser Beziehung ist die sittliche Forderung an dasselbe die vollendete normale Ausbildung aller seiner Talente schlechthin zusammen mit der vollendeten Harmonie aller seiner sittlichen Functionen: welches beides aus der Natur der Sache nach immer schlechthin zusammen gegeben ist.

Anm. Eben deshalb, weil mit dem Talent von vornherein in dem Individuum eine Disharmonie seines sittlichen Lebens angelegt ist, ist im Fall der Abnormität der sittlichen Entwicklung grade bei hervorragenden Talenten sittliche Zerrissenheit eine so gewöhnliche Erscheinung.

§. 674. Wenn das Talent an ſich betrachtet eine Beſchränkung der Tugend in dem Individuum iſt: ſo iſt es doch grade dieſe Beſchränktheit ſeiner Tugend, wodurch ſich das Individuum als integrirendes Glied dem Organismus der ſittlichen Gemeinſchaft eingliedert, und wodurch mithin nicht nur ſeine Bedeutung für das ſittliche Ganze, ſondern auch die Normalität ſeiner eigenen ſittlichen Entwicklung weſentlich bedingt iſt.

§. 675. Je vollſtändiger alle Einzelnen ihre eigenthümlichen Talente ausgebildet haben, deſto vollſtändiger wird auch die Harmonie ihres Zuſammenwirkens in ihrem Sich gegenſeitig ergänzen, und deſto vollendeter die ſittliche Gemeinſchaft. Und ſo iſt denn das Individuum in der vollendeten normalen Entwicklung ſeiner Talente das zur Löſung ſeines beſtimmten Urtheils an der allgemeinen ſittlichen Aufgabe oder zur Erwirkung des ihm als ſeine beſondre Aufgabe zufallenden beſtimmten Theils des höchſten Guts auf vollſtändige Weiſe ſpezifiſch geeignete, d. h. das vollendet *tugendhafte*.

Zweite Abtheilung.

Die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit.

Erſter Abſchnitt.

Die Untugend des alten natürlichen Menſchen.

Erſtes Hauptſtück.

Das Weſen der Untugend.

I. Die materialen Begriffsbeſtimmungen.

§. 676. Vermöge der natürlichen ſündigen Depravation und des in ihr mitgeſetzten ſündigen Hanges iſt in dem natürlichen Menſchen eine ſchlechthin normale ſittliche Entwickelung und infolge dieſer eine wirklich normale individuelle Sittlichkeit unmöglich; und da eben in dieſer die ſpezifiſche Tüchtigkeit des menſchlichen Individuums zur Löſung ſeiner ſittlichen Aufgabe oder zur Arbeit an die Realiſirung des höchſten Guts, ſoweit dieſelbe auf ſeinen individuellen Antheil kommt, beſteht, ſo kann der natürliche Menſch als ſolcher keine Tugend haben. Keineswegs zwar iſt durch das natürliche Sündenverderben etwa überhaupt jede ſittliche Entwickelung deſſelben ausgeſchloſſen, — denn da in ihm durch die Sünde die Perſönlichkeit nicht überhaupt aufgehoben, ſondern nur geſtört iſt, ſo findet in ihm auch noch in irgend einem Maaße eine beſtimmende Einwirkung derſelben auf die materielle Natur, d. h. ein Handeln — wenn gleich kein ſchlechthin vollkräftiges — ſtatt, und als Reſultat davon auch irgend ein Maaß von Zueignung der materiellen Natur an die Perſönlichkeit, d. h. irgend ein Maaß von Sittlichkeit; aber beide, ſein Handeln und ſeine Sittlichkeit,

sind nothwendig abnorme, und zwar beides, quantitativ und qualitativ abnorme. Die individuelle Sittlichkeit des natürlichen Einzelwesens ist daher wesentlich sittliche Untüchtigkeit, d. h. Untüchtigkeit zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Guts, mit Einem Worte Untugend.

§. 677. Diese Untugend ist, wie die Tugend auch, wesentlich eine individuelle sittliche Bestimmtheit, und zwar ganz abstract ausgedrückt individuelle sittliche Unvollkommenheit, beides quantitative und qualitative. Näher ist sie diejenige Bestimmtheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher es in einem abnorm und folglich auch nicht stätig verlaufenden Proceß der Zueignung der materiellen Natur, beides seiner eignen und der ihm äußeren, an die menschliche Persönlichkeit, wiederum beides seine eigne individuelle und die universell menschliche überhaupt, begriffen ist.

§. 678. Als theils quantitativ theils qualitativ abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit ist die Untugend einerseits in ihrer Entwickelung zurückgebliebene individuelle Sittlichkeit, d. h. Tugendmangel, und andrerseits falsch entwickelte individuelle Sittlichkeit, d. h. falsche Tugend. Dieß gilt natürlich auch von allen ihren einzelnen besondren Seiten. Da das Zurückgebliebensein der sittlichen Entwickelung in Keinem das absolute, d. i. der vollständige Defect jeder sittlichen Entwickelung überhaupt sein kann, mithin in jedem Untugendhaften irgend ein Maaß von sittlicher Entwickelung vorhanden ist, aber, eben weil er ein Untugendhafter ist, von falscher sittlicher Entwickelung: so kann die Untugend in Keinem bloßer Tugendmangel sein. Auf der andern Seite kann sich aber auch die sittliche Entwickelung, da ihre absolute Vollendung durch ihre Normalität bedingt ist, als untugendhafte in Keinem schlechthin vollenden, und so kann die Untugend auch in Keinem bloße falsche Tugend sein. Die Untugend ist also überall eine Mischung von Tugendmangel und falscher Tugend, aber jedesmal mit der bestimmten Prävalenz des einen dieser beiden Elemente.

§. 679. Da die sittliche Entwickelung wesentlich ein Proceß der Vergeistigung des menschlichen Individuums ist, das wirkliche Gelingen dieses Vergeistigungsprocesses aber wesentlich durch

die Normalität der sittlichen Entwickelung bedingt ist, und die abnorme sittliche Entwickelung nur eine approximative und relative Geistigkeit, d. h. eine bloße Geistartigkeit des menschlichen Individuums zum Ergebniß hat (§. 485.): so ist die Untugend wesentlich nur relative Geistigkeit, d. h. bloße Geistartigkeit des Individuums, und zwar näher abnorme, d. i. böse und unheilige (bloße) Geistartigkeit desselben. Sie ist also einerseits (als Tugendmangel) Mangel an (wirklichem) Geist und andrerseits (als falsche Tugend) falscher (relativer) Geist. Nach Maaßgabe der verschiedenen Stufen der Untugend (s. unten §. 697 — 713.) ist auch diese unheilig-böse Geistartigkeit eine mannichfach abgestufte, sowohl was ihre Materie (den Grad der Annäherung an die wirkliche Geistigkeit) als ihre Form (den Grad ihrer Bösheit und Unheiligkeit) angeht. Eben als böse Geistartigkeit ist die Untugend unmittelbar auch einmal einerseits relative (nämlich nach Maaßgabe des Grades der Ungeistigkeit, d. i. der Materialität, in der bloßen Geistartigkeit des Individuums,) Vergänglichkeit und andrerseits falsche (relative) Unvergänglichkeit und fürsandre einerseits relative Sterblichkeit und andrerseits falsche (relative) Unsterblichkeit des Individuums.

§. 680. Wie die Tugend wesentlich normale sittliche Eigenthümlichkeit des Individuums und, religiös gefaßt, göttliche (charismatische) Begabtheit (§. 617.) ist: so ist dem entsprechend die Untugend wesentlich einerseits sittliche Eigenthümlichkeitslosigkeit und andrerseits abnorme oder falsche sittliche Eigenthümlichkeit, religiös genommen aber nach beiden Seiten hin Charismenlosigkeit. Eben damit aber auch einerseits Glückseligkeitslosigkeit und andrerseits falsche Glückseligkeit, und im Zusammenhange damit wieder einmal einerseits Hoffnungslosigkeit und falsche Hoffnung und fürsandre einerseits Zufriedenheitslosigkeit und andrerseits falsche Zufriedenheit.

§. 681. Da die Vollendung der Entwickelung der Persönlichkeit im Menschen wesentlich durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist (§. 484.), so involvirt die Untugend nothwendig ein relatives Zurückgebliebensein der Entwickelung

der Persönlichkeit im Individuum, und ist daher wesentlich eine relative Unkräftigkeit seiner Persönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur, beides der eignen und der äußeren. Da jedoch jenes Zurückgebliebensein der Persönlichkeit in ihrer Entwickelung immer nur ein relatives sein kann, mithin eben so wesentlich auch ein relatives Gefördertsein der Entwickelung der Persönlichkeit ist: so ist die Untugend nicht minder auch eine relative Kräftigkeit der Persönlichkeit des Individuums in dem angegebenen Verhältniß. Nur ist, weil ihre Entwickelung bei der Untugend die abnorme ist, diese relative Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihr wesentlich eine abnorme oder verkehrte. Die Untugend ist also einerseits Unkräftigkeit und andrerseits abnorme oder falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit (und zwar nach ihren beiden Seiten, als Selbstbewußtsein und als Selbstthätigkeit,) im Individuum in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur.

Anm. In der Untugend ist eine Verletzung oder Beschränkung und Fehlerhaftigkeit der Persönlichkeit des Individuums (§. 477.) also eine unpersönliche Bestimmtheit an ihr Natur geworden.

§. 682. Näher ist in dieser Beziehung die Untugend was zuerst das Verhältniß der Persönlichkeit zu der eignen materiellen Natur des Individuums angeht, einerseits Selbstknechtschaft und andrerseits falsche Selbstbeherrschung und fürsandre einerseits Unreinheit und andrerseits falsche Reinheit, — sodann aber was das Verhältniß zur äußeren materiellen Natur angeht, einmal sofern es ein Verhältniß zu dieser rein als solcher ist, einerseits Unvermöglichkeit und andrerseits falsche Vermöglichkeit, und fürsandre sofern es ein Verhältniß mittelst derselben zu andern menschlichen Einzelwesen ist, einerseits Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und andrerseits falsche Selbständigkeit (Eigenwille) und falsche Gewichtigkeit. Vgl. oben §. 621—623.

§. 683. Sofern die abnorme sittliche Entwickelung die volle und unbedingte Hingebung des Individuums an die Gemeinschaft aus- und die selbstsüchtige Richtung einschließt, ist die Tugend weiter wesentlich einerseits Liebelosigkeit und andrerseits falsche Liebe, und zwar nach beiden Seiten hin als Ungültigkeit

und als Undankbarkeit. Und dieſe Liebloſigkeit und falſche Liebe iſt in der Untugend weſentlich auch in allen beſondren Untugenden mitgeſetzt, und dieſe ſind Untugenden weſentlich mit dadurch, daß in ihnen die Liebloſigkeit iſt. Die vollendete Liebloſigkeit iſt die vollendete Untugend ſelbſt und umgekehrt. Dieſe Liebloſigkeit des untugendhaften Individuums iſt keineswegs etwa eine Aufhebung der äußeren Gemeinſchaft mit den übrigen Individuen (welche, da die ſinnliche und noch mehr die ſittliche Exiſtenz derſelben weſentlich durch dieſe Andern mitbedingt iſt, conſequent durchgeführt ſeine Selbſtvernichtung ſein würde,), ſondern nur die Negation der individuellen Zwecke dieſer Andern als ſeinem eignen individuellen Zwecke gegenüber unberechtigter.

Anm. Am ausgeſprochenſten iſt die Untugend Liebloſigkeit und falſche Liebe als ſelbſtſüchtige Untugend; denn die Selbſtſucht iſt an ſich der directe Gegenſatz der Liebe.

§. 684. Schon als Liebloſigkeit und falſche Liebe zugleich aber auch wegen ihres Unvermögens den Zweck der ſittlichen Gemeinſchaft wahrhaft und auf ſpezifiſche Weiſe zu fördern, iſt die Untugend ferner weſentlich einerſeits Untüchtigkeit für die Gemeinſchaft oder Berufstüchtigkeit und andrerſeits falſche Tüchtigkeit für die Gemeinſchaft oder genauer Qualification für die falſche, d. h. die widerſittliche Gemeinſchaft, alſo Gefährlichkeit für die normale ſittliche Gemeinſchaft.

§. 685. Eben deshalb iſt ſie weſentlich einerſeits Unehrenhaftigkeit und in höherer Potenz Ehrloſigkeit (Schandbarkeit, Schmählichkeit) und andrerſeits falſche Ehrenhaftigkeit.

Anm. Der Untugend, zumal als Laſter, haftet weſentlich Schande an.

§. 686. Da das vollſtändige Gelingen der Bildung und ihre Normalität ebenfalls durch die Normalität der ſittlichen Entwickelung bedingt iſt: ſo iſt die Untugend weſentlich einerſeits Ungebildetheit und andrerſeits falſche Gebildetheit oder Verbildetheit.

§. 687. Aus dem oben §. 627. ausgeführten Grunde iſt ſie weiter das Gegentheil der Schönheit, nämlich einerſeits Schönheitsloſigkeit (Unſchönheit) und andrerſeits falſche oder negative (vgl. §. 232. Anm. 1.) Schönheit, d. i. Häßlichkeit des Individuums.

§. 688. Endlich, da die Entwickelung der Frömmigkeit wesentlich durch die Entwickelung der Persönlichkeit bedingt ist (§. 112.), so ist die Untugend auch noch wesentlich einerseits Irreligiosität (Unfrömmigkeit) und andrerseits falsche Frömmigkeit, als beides aber Unheiligkeit.

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§. 689. Da auch die Untugend wesentlich ein Zugeeignetsein der eignen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit ist, nur ein — quantitativ und qualitativ — abnormes: so ist sie gleichfalls — wie die Tugend (§. 639.) — sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit, nämlich abnorme oder untugendhafte. Indeß können doch beide, die sittliche Gesinnung und die sittliche Fertigkeit, als untugendhafte auch rein ihrer Form nach (ganz abgesehen von ihrer Materie, d. h. von ihrer Normalität oder Abnormität,) nicht in ihrer vollen Wahrheit oder als ihrem Begriff wahrhaft entsprechende zustande kommen, weil ja ihre Bildung wesentlich nichts sonst ist als eben die Vergeistigung der Persönlichkeit des Individuums, nämlich einerseits seines Selbstbewußtseins und andrerseits seiner Selbstthätigkeit (§. 630.), die wirkliche Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens aber schlechterdings durch die Normalität seiner sittlichen Entwickelung bedingt ist. Was auch so ausgedrückt werden kann: Weil in dem untugendhaften Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit alterirt sind, so ist immer in irgend einem Maaße in der untugendhaften Gesinnung ein Defect des wirklichen Selbstbewußtseins mitgesetzt, und in der untugendhaften Fertigkeit ein Defect der wirklichen Selbstthätigkeit, also immer in jenem irgend ein Maaß von Naturbewußtlosigkeit und in dieser irgend ein Maaß von Naturnothwendigkeit, d. h. aber eben immer noch irgend ein Minus in jenem der sittlichen Gesinnung in dieser der sittlichen Fertigkeit.

§. 690. Als quantitative und qualitative Abnormität der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit ist die Untugend beides einerseits Schwäche und andrerseits Verderbtheit (Verkehrtheit) beider.

§. 691. Weil Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außereinander sind, so ist in dem Untugendhaften die

Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Gesinnung nie anders gegeben als zusammen mit der Schwäche und Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit, und umgekehrt diese nie anders als zusammen mit jener. Weil aber die abnorme sittliche Entwickelung, als Entwickelung einer in ihren inneren Verhältnissen gestörten Persönlichkeit, unmittelbar irgend ein Zurückbleiben entweder des Selbstbewußtseins hinter der Selbstthätigkeit oder der Selbstthätigkeit hinter dem Selbstbewußtsein in ihrer Entwickelung involvirt: so hat jedesmal die eine von jenen beiden Schwächen und Verderbtheiten das bestimmte Uebergewicht über die andre. Je weiter die Untugend sich in sich selbst entwickelt, desto inniger sind die untugendhafte Gesinnung und die untugendhafte Fertigkeit ineinander. Zu einem absolut vollständigen Ineinandersein beider kann es aber deshalb nicht kommen, weil in dem untugendhaften Individuum überhaupt eine vollendete Entwickelung der Persönlichkeit unmöglich ist.

§. 692. Die tugendhafte sittliche Gesinnung und die untugendhafte sittliche Fertigkeit in ihrer Einheit bilden zusammen den Bestimmungsgrund beim untugendhaften Handeln (Vgl. §. 634.). Diese ihre Einheit kann aber dem vorigen §. zufolge nie eine absolute sein. Je vollständiger in dem untugendhaften Bestimmungsgrunde der untugendhafte Beweggrund, d. i. die untugendhafte sittliche Gesinnung, und die untugendhafte Triebfeder, d. i. die untugendhafte sittliche Fertigkeit sich decken, in desto höherem Grade ist das Handeln untugendhaft.

§. 693. Als untugendhafte sittliche Gesinnung und untugendhafte sittliche Fertigkeit ist die Untugend Habitualität der sittlichen Abnormität in dem Individuum, ein zur Natur und Naturnothwendigkeit gewordensein derselben in ihm. Da jedoch der sittliche Habitus überhaupt wesentlich auf der Geistigkeit des sittlichen Seins des Individuums beruht, bei abnormer sittlicher Entwickelung aber eine wirkliche Geistigkeit des Individuums nicht zustande kommt, sondern nur eine approximative, eine bloße Geistartigkeit desselben: so ist die Untugend immer nur eine relativ habituelle sittliche Abnormität, wobei es eine große Mannichfaltigkeit von Abstufungen des Grades ihrer Annäherung an die absolute Habitualität geben muß.

§. 694. Als diese Habitualität der sittlichen Abnormität im Individuum ist die Untugend Knechtschaft*) des Individuums, nämlich unter der sittlichen Abnormität, d. h. der Sünde. Da jedoch jene Habitualität immer eine nur relative ist (§. 693.), so ist auch die mit der Untugend wesentlich verknüpfte Knechtschaft unter der Sünde immer nur eine relative, in Ansehung ihres Grades aber eine aufs mannichfachste abgestufte.

§. 695. Allerdings hat auch die abnorme sittliche Entwickelung des menschlichen Einzelwesens ein Zugeeignetwerden seiner natürlichen Individualität an seine Persönlichkeit und mithin ein sittlich gesetzt werden jener durch diese, d. h. die Erhebung der natürchen Individualität zum sittlichen Character, nur — weil sie durch eine abnorm entwickelte Persönlichkeit vollzogen wird, — in abnormer Weise, zur Folge. (Vgl. §. 637.) Auch die Untugend ist also wesentlich Character, nur abnormer, d. h. untugendhafter. Indeß da die Zueignung der natürlichen Individualität an die Persönlichkeit sich wesentlich mittelst der Zueignung der eignen materiellen Natur des Individuums an seine Persönlichkeit vollzieht, diese letztere (Zueignung) aber nur bei normaler Entwickelung der Persönlichkeit, d. h. überhaupt bei normaler sittlicher Entwickelung, auf vollständige Weise gelingen kann: so ist bei der Untugend (in welcher die Persönlichkeit eine alterirte, folglich relativ unkräftige ist,) eine wirkliche Vollendung des Characters nicht möglich. Der Untugend eignet daher wesentlich zugleich eine relative Characterlosigkeit, die sich nach den verschiedenen Formen und Potenzen jener verschiedentlich modifirt und abstuft.

§. 696. Den beiden Hauptformen der Sünde und des natürlichen sündigen Hanges entsprechend ist die Untugend wesentlich beides, sinnliche und selbstsüchtige. Da aber jene beiden Hauptformen der Sünde und des sündigen Hanges immer nur miteinander gegeben sind, nur, der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen gemäß, bald unter der Prävalenz der sinnlichen Form, bald unter der der selbstsüchtigen (§. 483. 502.): so kommen auch die sinnliche Untugend und die selbstsüchtige immer zusammen vor in dem untugendhaften Individuum, doch so daß

*) Joh. 8, 34.

immer ein bestimmtes Uebergewicht auf eine von beiden fällt. Der allgemeine Character der sinnlichen Untugend ist der Leichtsinn, der der selbstsüchtigen der Starrsinn, welche übrigens aus dem angeführten Grunde immer beide zusammen gegeben sind, nur unter jedesmaliger Präponderanz des einen von beiden.

Anm. Bei den Kindern hat die Erziehung immer vorzugsweise entweder mit dem leichten Sinn oder mit dem harten Kopf zu kämpfen.

§. 697. Wie die Sünde überhaupt so tritt auch die Untugend, beides als sinnliche und als selbstsüchtige, auf beiden Potenzen auf, auf der bloß natürlichen, oder als Untugend der sittlichen Rohheit und auf der geistigen oder als Untugend der eigentlichen Bösheit. Da aber keine der beiden Potenzen der Sünde je für sich allein vorkommen kann, sondern immer nur beide zusammen gegeben sein können, nur jedesmal unter der Prävalation einer von beiden (§. 504.): so kommen auch die Untugend der sittlichen Rohheit und die Untugend der Bösheit in dem untugendhaften Individuum immer nur beide mit einander vor, nur unter dem jedesmaligen Uebergewicht einer von beiden.

§. 698. Da bei der sittlichen Abnormität ein absolutes Bestimmtwerden der materiellen Natur des Individuums durch seine Persönlichkeit unmöglich ist: so kann bei der Untugend die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden, eben deshalb aber auch die Bösheit sich nicht zu einer absoluten steigern.

Anm. Eine absolute sittliche Rohheit gibt es nicht. Sie wäre ein absolutes Quiesciren der Persönlichkeit, also ein überhaupt außerhalb des Bereichs des Sittlichen liegender Zustand. Der Untugendhafte, dessen Untugend schlechthin sittliche Rohheit wäre, wäre eben keine Person, kein Mensch mehr, sondern ein Thier. Und ebenso wäre der Untugendhafte dessen Untugend schlechthin Bösheit wäre ein Teufel.

§. 699. Da die Untugend nur auf der geistigen Potenz, also nur als Bösheit ein wirkliches Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit im Individuum ist: so ist sie strenge genommen nur als Untugend der Bösheit (untugendhafte) sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit. Als bloß natürliche

Untugend oder als Untugend der sittlichen Rohheit ist sie im Gegentheil sittliche Gesinnungslosigkeit und sittliche Fertigkeitslosigkeit. Und so ist auch nur die Untugend auf der bloß natürlichen Potenz die eigentliche Characterlosigkeit, während die Untugend auf der geistigen Potenz abnormer oder untugendhafter Character ist, wiewohl immer relativ unvollendeter.

§. 700. Je nachdem die Untugend entweder die bloße sittliche Rohheit oder die eigentliche Bösheit ist (nämlich immer überwiegend entweder die eine oder die andre,) modifizirt sich auch nach mehreren von ihren besondren Seiten hin ihr Character verschiedentlich. Geistartigkeit zunächst ist die Untugend nur als eigentliche Bösheit; als sittliche Rohheit ist sie vielmehr Geistlosigkeit. Die sittliche Eigenthümlichkeit angehend ist sie als sittliche Rohheit Eigenthümlichkeitslosigkeit, als Bösheit falsche (verkehrte) Eigenthümlichkeit. Was die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum anbelangt, so hat die Untugend als sittliche Rohheit den Character der Schwäche der Persönlichkeit im Individuum, infolge welcher dieses sich in seinen sittlichen Functionen durch die materielle Natur, d. i. durch die sinnliche Empfindung und den sinnlichen Trieb bestimmen läßt, anstatt die materielle Natur durch seine Persönlichkeit zu bestimmen. Als Bösheit dagegen hat sie vergleichungsweise den Character der Stärke der Persönlichkeit, aber der Stärke einer in sich selbst alterirten und fehlerhaften, kurz einer relativ unpersönlichen Persönlichkeit. Da nun in der Untugend immer beide Potenzen, die natürliche und die geistige, zusammengesetzt sind, so ist sie auch immer eine Mischung von Schwäche und relativer Stärke, nur jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht einer von beiden. Die Reinheit angehend kann der Natur der Sache nach die Untugend nur sofern sie auf der geistigen Potenz gesetzt ist Unreinheit sein. Denn auf der bloß natürlichen Potenz ist sie wohl sinnliche Rohheit, zur Unreinheit aber wird diese nur dadurch, daß sie von dem Individuum auch sittlich gesetzt wird; als bloß natürliche ist sie weder rein noch unrein. Was endlich das Verhältniß der Persönlichkeit zur äußeren materiellen Natur betrifft, so ist dieses in der Untugend zwar immer das der Ohnmacht, allein doch nicht auf gleiche Weise bei der sittlichen Rohheit und bei der Bösheit. Als jene ist die Untugend in

dieſer Beziehung ohneweiteres Ohnmacht, als dieſe zwar relative Macht, aber falſche Macht, beides als Vermöglichkeit und als Selbſtändigkeit und Gerechtigkeit. In der Wirklichkeit iſt mithin die Untugend, da ſie immer als Miſchung von bloß natürlicher und von geiſtiger gegeben iſt, im Verhältniß zur äußeren materiellen Natur immer eine Miſchung von Ohnmacht und von falſcher Macht (wie ſie ſich beſonders in dem widerſittlichen Mißbrauch der Herrſchaft über die äußere materielle Natur kund gibt,), doch ſo, daß allemal eine von beiden vorwiegt, die Ohnmacht, wenn die Untugend vorherrſchend ſittliche Rohheit iſt, die falſche Macht wenn ſie vorherrſchend eigentliche Bösheit iſt.

§. 701. Die bloßen Tugendmängel können, mit Ausnahme der Unreinheit, alle ohneweiteres überwiegend der bloß natürlichen Potenz der Untugend angehören; ſie können aber auch überwiegend ſelbſtbewußter- und ſelbſtthätigerweiſe geſetzte abnorme ſittliche Beſtimmtheiten, alſo Untugenden der geiſtigen Potenz ſein. Die falſchen Tugenden hingegen ſind ihrem Begriff zufolge immer ausdrücklich ſittlich geſetzte, und können folglich immer nur als Untugenden der geiſtigen Potenz oder der Bösheit vorkommen.

§. 702. Im Allgemeinen iſt der Natur der Sache nach die Untugend in ihren früheren Stadien überwiegend Rohheit, in ihren ſpäteren überwiegend Bösheit.

§. 703. Da vermöge der natürlichen ſündigen Depravation in dem Menſchen die Macht der Selbſtbeſtimmung nicht abſolut aufgehoben, ſondern nur alterirt iſt: ſo iſt die abnorme Entwickelnng der Sittlichkeit und mithin auch die Untugend in den verſchiedenen menſchlichen Einzelweſen quantitativ ſehr verſchieden nach Maaßgabe des verſchiedenen Maaßes des Widerſtands, welchen ſie dem natürlichen ſündigen Hange entgegenſetzen. Aus dieſen unüberſehlichen quantitativen Differenzen tritt aber beſtimmt eine qualitative hervor, und es ſtellen ſich ſo zwei weſentlich verſchiedene Arten der Untugend heraus, die bloße Untugend (oder die Untugend im engeren Sinne) und das Laſter. Da nämlich der ſündige Hang über den natürlichen Menſchen keine ihm das abnorme Handeln abſolut aufzwingende Gewalt ausübt, ſondern nur eine ihm das wirklich normale Handeln unmöglich machende (§. 501.): ſo kann auch das

natürlich menschliche Individuum dem Hange zum abnormen Handeln einen Widerstand leisten, der freilich nicht stark genug ist, um ihn zu besiegen, wohl aber geeignet, seine Wirksamkeit einzuschränken. Sofern nun die Abnormität der sittlichen Entwickelung des Individuums auf dieser bloßen Ohnmacht seines Widerstands gegen den sündigen Hang beruht, also nur auf dem Nichtzustandekommen eines wahrhaft normalen Handelns, nur darauf, daß ein die Normalität anstrebendes Handeln sich nicht in wahrhaft normaler Weise zu vollziehen vermag, so ist die abnorme entwickelte individuelle Sittlichkeit bloße Untugend, — sofern aber die Abnormität die Folge davon ist, daß das Individuum sich dem sündigen Hange wirklich hingibt, seine Befriedigung wirklich zu seinem Endzweck macht, also bei seinem Handeln die Normalität überhaupt gar nicht anstrebt, sondern bestimmt die Abnormität selbst (wenn gleich nicht grade als solche,) sich zum Zweck setzt, so ist die Untugend das Laster. Bloße Untugend und eigentliches Laster verhalten sich folglich zu einander wie die bloße (negative) Fehlerhaftigkeit und die wirkliche (positive) Verkehrtheit der individuellen Sittlichkeit. Die bloße Untugend ist die lediglich überwunden werdende Normalität der Sittlichkeit des Individuums, das Laster ist die beabsichtigte Abnormität derselben. Die bloße Untugend ist der wesentliche Defect der Tugend, das Laster ist der directe Gegensatz derselben. Die bloße Untugend ist die sittlich schlecht, das Laster die sittlich böse oder widersittlich entwickelte individuelle Sittlichkeit (vgl. oben §. 87.), jene ist die sittlich schlechte und falsche, diese die sittlich böse Bestimmtheit der individuellen menschlichen Natur und Persönlichkeit. Die bloße Untugend ist die bloße sittliche Untüchtigkeit des Individuums, diejenige sittliche Beschaffenheit desselben, vermöge welcher es zur Production des höchsten Guts, soweit dieselbe auf seinen besondren Antheil kommt, spezifisch ungeeignet ist, — das Laster ist die widersittliche oder die sittlich böse Tüchtigkeit des Individuums, vermöge welcher es zur Production des Sittlichbösen spezifisch geeignet ist. Beide sind eine Knechtschaft des Individuums unter der Sünde (§. 694.); aber der bloß untugendhafte trägt die Banden dieser Knechtschaft widerwillig und mit Widerstreben, und hört nicht auf an ihnen zu rütteln, — der Lasterhafte dagegen erkennt die

Sünde willig an als seine Herrin, und gibt ohne weitere Renitenz zu seiner Knechtschaft unter ihr seine ausdrückliche Zustimmung. Daher ist erst das Laster die eigentliche Herrschaft der Sünde, sofern nämlich in dem Begriff der Herrschaft wesentlich mitliegt, daß sie die Bethätigung einer von demjenigen, auf welchen sie gerichtet ist, unbestrittenen Macht ist. Der eigenthümliche allgemeine Character der bloßen Untugend ist das stete unsichre Schwanken zwischen dem Guten und dem Bösen, der beständige Kampf und Streit mit dem sündigen Hange, in der Art, daß er nie zu einem wahren Siege des Menschen über denselben ausschlägt, sondern ihm immer in irgend etwas nachgegeben werden muß *) (damit es nur überhaupt zum wirklichen positiven Handeln kommen kann. S. §. 501.). In diesem Kampfe kann das Maaß des Widerstands entweder im Steigen begriffen sein oder im Sinken. Im ersteren Falle ist auch die Stärke des sündigen Hanges in einem entsprechenden Abnehmen begriffen, ohne daß er jedoch — nämlich abgesehen von der Erlösung — je bis zu einem solchen Minimum herabsinken könnte, bei welchem er wirklich für den Bloßuntugendhaften für sich selbst überwindbar und somit auch austilgbar würde. In diesem Falle stellt das sittliche Dasein des Bloß untugendhaften eine höchst edle und Ehrfurcht gebietende Erscheinung dar. Wiewohl auch sein Gepräge wesentlich das der sittlichen Ohnmacht ist, so erscheint doch diese Ohnmacht vergleichungsweise und subjectiv beurtheilt unbedingt als hohe sittliche Energie. Im andren Falle ist die Untugend bereits im bestimmten Uebergange in das eigentliche Laster begriffen, und sie gibt deshalb auch unmittelbar den Eindruck der Ohnmacht. Der allgemeine Character des eigentlichen Lasters dagegen ist Entschiedenheit, nämlich für das Böse. In ihm hat in dem Individuum das Gute alle seine Macht verloren, wenigstens in bestimmten besonderen Beziehungen, und das Böse führt die unangefochtene Herrschaft, wenigstens in jenen besondren Beziehungen. Vermöge der völligen Ohnmacht der Tendenz zum Guten (immer unter der obigen Restriction) ist in ihm die Sünde mächtig. Es trägt daher das Gepräge der Stärke, wie die bloße Untugend

*) Mtth. 26, 41. Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 14.

das der Schwäche, weil in ihr keins der beiden entgegengesetzten Principien des Guten und des Bösen eine unbehinderte Macht ausübt, und also beide, wenn gleich in verschiedenem Maaße, energielos sind.

Anm. 1. Empirisch ist es äußerst schwierig, die Gränzlinie zwischen der bloßen Untugend und dem Laster zu bezeichnen, da der Uebergang von jener zu diesem, wie bemerkt worden, ein ganz allmäliger ist, und überdieß unmittelbar nur der Uebergang zum einzelnen Laster, nicht zur Lasterhaftigkeit selbst (s. unten §. 707.), ist, eine absolute Lasterhaftigkeit aber empirisch nie vorkommen kann, sondern immer nur eine Annäherung an sie (s. unten §. 712.). Nichts desto weniger findet doch zwischen beiden, wenn man ihre Begriffe in abstracto faßt, ein wesentlicher und qualitativer Unterschied statt.

Anm. 2. Die gewöhnliche Definition des Lasters, daß es die habituell gewordene Sünde sei, ist wenn man das Laster in seiner strengen Bedeutung (nämlich in seinem Unterschiede von der bloßen Untugend,) nimmt, ungenau. Denn auch die bloßen Untugenden — die s. g. sittlichen Schwächen und Fehler (s. unten §. 705.) — sind habituelle sittliche Bestimmtheiten des Individuums, wenn gleich allerdings bei ihnen der Habitus noch nicht so vollkommen fixirt ist, wie bei dem Laster, in welchem der Wille und die Persönlichkeit überhaupt nicht mehr mit der Sünde im Kampf liegt, sondern sich für sie entschieden hat. Mit unsrer Begriffsbestimmung stimmt der Sache nach die v. Ammon's (Handb. d. chr. Sittenl., I, S. 264,) zusammen: „Ist der ganze Wille eines Menschen unsittlich, so ist er lasterhaft; steht er hingegen nur nach einzelnen Begehrungen mit dem Moralgesetz im Widerstreite, so heißt er sündlich." Nur wird in ihr das Laster sogleich als eigentliche Lasterhaftigkeit genommen. S. unten §. 707. Dagegen ist es mißverständlich, wenn nach Schwarz (Ev.-christl. Ethik, I, S. 279. d. 3. A.) das Laster „die zur Fertigkeit gewordene böse Gesinnung" bezeichnet, „welche im Ganzen Lasterhaftigkeit und als einzelnes Laster

eine zur Natur gewordene Pflichtwidrigkeit (!) oder gewissenlose Selbstbestimmung ist."

Anm. 3. Indem wir innerhalb des natürlichen Lebens abgesehen von der Erlösung das Vorhandensein einer wirklich schlechthin normal entwickelten individuellen Sittlichkeit, d. h. einer wirklichen Tugend unbedingt leugnen müssen (s. oben §. 570.), erkennen wir dem §. zufolge zugleich das Dasein relativer und subjectiv gemessen sehr hoch anzuschlagender Tugend auch innerhalb jenes Gebiets freudig an. Das virtutes paganorum sunt splendida vitia, ist daher allerdings ein durchaus schiefer und irreleitender Ausdruck *); aber doch der Ausdruck einer an sich unerschütterlichen Wahrheit. Denn in der That gibt es auch erfahrungsmäßig außerhalb des geschichtlichen Bereichs der Erlösung (im weitesten Sinne des Worts) nirgends ein Individuum, dessen sittliche Beschaffenheit zur Production des höchsten Guts, nämlich zur spezifischen Mitwirksamkeit bei derselben, wirklich geeignet wäre. Es liegt dieß schon in dem Schicksal dieser leuchtenden heidnischen Tugendhelden zutage und in der Ohnmacht der von ihnen ausgehenden reformatorischen geschichtlichen Wirkungen. S. auch Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 306, und Michelet, Syst. der philos. Moral, S. 253—255.

§. 704. Beide, die bloße Untugend und das Laster, nehmen, wie die Untugend überhaupt, beide Formen an, die sinnliche und die selbstsüchtige.

§. 705. Die bloße Untugend tritt auf beiden Stufen der Untugend auf, auf der bloß natürlichen und auf der geistigen, als bloße Untugend der sittlichen Rohheit und als bloße Untugend der Bösheit. Jene ist die Schwachheit, diese der Fehler. Da die bloß natürliche Untugend und die geistige immer zusammengesetzt sind (§. 697.), so sind in dem Bloß untugendhaften Schwachheiten und Fehler immer nur mit einander gegeben, aber immer mit der bestimmten Vorherrschaft der einen von beiden.

§. 706. Das Laster, da sein Begriff die ausdrückliche positive Zustimmung des Menschen zu der sittlichen Abnormität in

*) Vgl. auch Flatt, Vorlesungen über chr. Moral, S. 722—724. 772 f.

sich schließt, kann nie auf der bloß natürlichen Potenz auftreten sondern immer nur auf der geistigen, immer nur unter dem Character der eigentlichen Bösheit. Dessen ungeachtet hat es seine wesentliche Stufen. Die positive Affirmation des Bösen, welche den Begriff des Lasters constituirt, kann sich nämlich beziehen entweder auf das Böse lediglich seiner Materie nach, lediglich auf die (böse) Lust und den (bösen) Genuß, welche das Sündigen dem Individuum gewährt, es sei nun ein sinnlicher Genuß oder ein selbstsüchtiger, oder auf das Böse seiner Form nach, auf dasselbe als sittliche Abnormität oder als Böses. In jenem Fall ist das Laster das viehische, in diesem das teuflische (das dämonische oder diabolische).*) Jenes kann theils überwiegend Laster der Sinnlichkeit, theils überwiegend Laster der Selbstsucht sein, bei diesem da in ihm das eigentliche Object der sittlichen Selbstbestimmung die Form (nicht die Materie) des Handelns ist, hat der Unterschied zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form alle Bedeutung verloren. So lange der Mensch unter den jetzigen materiellen Existenzbedingungen steht, ist mit der Sünde unvermeidlich allemal irgend eine sei es nun sinnliche oder selbstsüchtige Lust verknüpft, und darum kann sich das Laster jetzt nie als rein diabolisches fixiren. Gleichwohl kann die Freude an der sinnlichen und selbstsüchtigen Lust wegen ihres inneren Gegensatzes gegen die Norm nicht umhin, einen Widerwillen gegen diese selbst in dem Sündigenden zu erwecken, und so kann es auch kein rein viehisches Laster geben, sondern das viehische Laster muß immer irgendwie auch in das teuflische hinüberspielen. In der gegenwärtigen Wirksamkeit kann also das Laster immer nur als Mischung des viehischen und des teuflischen Lasters vorkommen, aber jedesmal mit dem bestimmten Uebergewicht eines dieser beiden Elemente.

§. 707. Das Laster führt nicht nothwendig unmittelbar zugleich die Lasterhaftigkeit seines Subjects selbst mit sich. Denn indem dieses sich für eine bestimmte besondre sittliche Abnormität (Sünde) bejahend entscheidet, und den Kampf gegen sie Ein für

*) Vgl. Hirscher, Christl. Moral, II, S. 410—413. 428. 438 f. 442. 459 f.

allemal aufgibt, kann es gar wohl in Ansehung andrer besondrer sittlicher Abnormitäten (Sünden) die Renitenz immer noch fortsetzen, nur den Fall des ausgesprochen diabolischen Lasters ausgenommen. Ist es aber in dem Individuum zur bestimmten Entscheidung für die Sünde überhaupt in Bausch und Bogen gekommen oder wenigstens zur deutlichen Annäherung daran, hat sich also in dem Individuum seine Persönlichkeit selbst, nicht etwa bloß die eine oder die andere Seite derselben, für die Sünde entschieden, — dann ist die Person selbst das Subject des Lasters geworden, und der Zustand der wirklichen Lasterhaftigkeit eingetreten. Es kann sonach ein manichfaches Schwanken des Individuums zwischen den Zuständen der bloßen Untugendhaftigkeit und der Lasterhaftigkeit geben. Indeß droht doch, sobald es auch nur zu einzelnen Lastern gekommen ist, die dringendste Gefahr des weiteren Umsichgreifens des Lastergiftes bis zur eigentlichen Lasterhaftigkeit. Denn jede Anerkennung auch nur einer einzelnen sittlichen Abnormität (Sünde) als einer berechtigten schließt an sich schon, wenn auch zunächst noch nicht auf dem Subject bewußte Weise, die Anerkennung der Berechtigung der sittlichen Abnormität überhaupt als solcher ein und so liegt implicite in jedem einzelnen Laster schon die Lasterhaftigkeit selbst mit. Die Lasterhaftigkeit ist theils viehische, theils teuflische; in ihrer absoluten Vollendung würde sie die rein teuflische sein.

Anm. Die Lasterhaftigkeit bringt das menschliche Individuum in ausdrücklichen Widerspruch mit seinem eignen Begriff als Mensch, und macht es annäherungsweise entweder zum Vieh oder zum Teufel. Vgl. Reinhard, Christl. Moral, I, S. 394.

§. 708. Vorzugsweise im Laster entwickelt sich auch ein entschiedner böser Character, zumal in der Lasterhaftigkeit, besonders der teuflischen, während der bloßen Untugend ihrem Begriff zufolge ausgesprochene Characterlosigkeit eignet.

§. 709. Beide, die bloße Untugend und das Laster sind Fehlerhaftigkeiten beider, der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, aber wesentlich verschiedenartige. Die bloße Untugend ist als bloße Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit der sittlichen Gesinnung (des sittlich gebildeten Selbstbewußtseins) bloße habituelle Unlauterkeit derselben, und als bloße Mangelhaftigkeit und Feh-

lerhaftigkeit der sittlichen Fertigkeit (der sittlich gebildeten Selbstthätigkeit) bloße habituelle Unkräftigkeit derselben; und relativ betrachtet kann sogar recht füglich jene Unlauterkeit entschieden als Lauterkeit und diese Unkräftigkeit entschieden als Kräftigkeit anzuerkennen sein. Das Laster dagegen ist eigentliche (positive) Verderbtheit (Depravation) der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit: böse oder widersittliche Gesinnung und Fertigkeit. Diese Unlauterkeit das einemal und das andremal Verderbtheit der sittlichen Gesinnung und diese Unkräftigkeit das einemal und das anderemal Verderbtheit der sittlichen Fertigkeit können, da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin außer einander sind, in beiden, der bloßen Untugend und dem Laster, nie schlechthin getrennt sein, sondern sie sind in ihnen immer beide zusammen gegeben. Aber es hat in ihnen allemal nothwendig eine von beiden das bestimmte Uebergewicht, weil das Zustandekommen des absoluten Ineinanderseins des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit, und folglich auch der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Fertigkeit, durch die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums bedingt ist, welche aber selbst wieder die Normalität des sittlichen Processes zu ihrer Bedingung hat.

§. 710. Die bloße Untugend ist schlechte, das Laster böse Geistartigkeit, d. h. relative Geistigkeit. Was aber den Grad dieser untugendhaften (relativen) Geistigkeit angeht, so ist derselbe im Laster ein höherer als in der bloßen Untugend, weil in jenem der die sittliche Abnormität durch eigne Selbstbestimmung setzende persönliche Act ein in sich selbst entschiedener und sicherer ist, in dieser aber ein in sich selbst schwankender und nicht rein affirmativer. In der bloßen Untugend selbst ist wieder in der sittlichen Schwachheit (der bloßen Untugend der sittlichen Rohheit) der Grad der Geistartigkeit ein geringerer als in dem sittlichen Fehler (der bloßen Untugend der Bösheit). Der sittlichen Schwachheit eignet ja als solcher überhaupt gar keine Geistartigkeit, da sie gar kein eigentlich sittlich gesetztes ist; sondern es eignet ihr dieselbe nur theilnahmsweise, insofern sie nie anders vorkommen kann als zusammen mit dem sittlichen Fehler (§. 705.). Auch von hier aus ist es klar, wie die Untugend am bestimmtesten im Laster als Stärke der Persönlichkeit hervortritt (so daß die Schwäche der Persönlichkeit am meisten zurücktritt gegen dieselbe,) nämlich als abnorme, als sitt-

lich verkehrte und böse Stärke der Persönlichkeit (§. 703.), und ebenso auch, wie vorzugsweise im Laster die Untugend approximativ Charakter ist, besonders im teuflischen Laster.

§. 711. In ihrer Vollendung, d. h. wenn Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit beide schlechthin lasterhaft sind, ist die Lasterhaftigkeit die Verstocktheit. Sie ist aufseiten des Selbstbewußtseins die Verblendung, aufseiten der Selbstthätigkeit die Verhärtung, welche aber bei ihr als beide schlechthin einander deckend und schlechthin in einander seiend zu denken sind. Ihre wesentlichen Vorstufen sind einerseits die absolute Unbeständigkeit im Guten und andrerseits die Heuchelei (im weiteren Sinne des Wort, denn vgl. unten §. 725.).*) Bei der vollendeten Unbeständigkeit im Guten ist noch irgend ein Maß von Gesinnung für das Gute übrig, aber es fehlt die Fertigkeit zum Guten so gut wie vollständig. Die Selbstthätigkeit ist also bereits völlig sittlich verdorben, das Selbstbewußtsein aber noch nicht. Sie ist völlige Verhärtung ohne völlige Verblendung. Bei der Heuchelei (in diesem weiteren Sinne) findet umgekehrt noch eine gewisse Fertigkeit zum Guten statt, aber ohne irgend eine das Gute affirmirende Gesinnung. Das Selbstbewußtsein ist also schon völlig sittlich verdorben, die Selbstthätigkeit aber noch nicht. Sie ist völlige Verblendung ohne völlige Verhärtung. Die Verstocktheit hebt daher immer entweder von der Unbeständigkeit im Guten oder von der Heuchelei an.

§. 712. Unter den jetzigen sinnlichen (materiellen) Bedingungen des Seins des menschlichen Einzelwesens kann in ihm die Lasterhaftigkeit immer nur eine relative sein. Einerseits nämlich würde die absolute Lasterhaftigkeit in ihm die vollendete Entwickelung seiner Persönlichkeit und namentlich die volle Macht der Selbstbestimmung voraussetzen (ohne die ja eine unbedingte Bejahung der sittlichen Abnormität als solcher nicht möglich ist,); allein diese ist bei der abnormen sittlichen Entwickelung nicht erreichbar. Andrerseits aber könnte die Lasterhaftigkeit nur auf der rein geistigen Potenz, ohne alle Beimischung der bloß natürlichen Sünde, also nur als Lasterhaftigkeit der reinen Bösheit, ohne irgend eine Mitwirkung sittlicher Rohheit, die absolute sein. So lange

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 428—432.

jedoch in dem menschlichen Einzelwesen seine materielle Natur fortbesteht, und immer wieder von Neuem den natürlichen sündigen Hang, beides als sinnlichen und als selbstsüchtigen, ausspruden, kann in ihm die sittliche Rohheit nie vollständig aufgehoben werden (§. 698.), und ist ihm die Bösheit nie rein für sich allein gegeben, sondern allezeit zusammen mit sittlicher Rohheit, wenn auch nur mit einem Minimum derselben (§. 697.) Nichts desto weniger ist schon jetzt eine furchtbare Approximation an die absolute menschliche Lasterhaftigkeit möglich. Das hier von der Lasterhaftigkeit als allgemeinem Zustande gesagte gilt natürlich eben so auch von dem einzelnen besondren Laster, und zwar von jedem.

§. 713. Mit dem sinnlichen Ableben tritt dagegen für das menschliche Individuum allerdings die Möglichkeit der absoluten Vollendung der Untugend und näher der Lasterhaftigkeit in ihm ein, die Möglichkeit der absolut diabolischen Lasterstaftigkeit der absoluten Bösheit mit Ausschluß jeder Beimischung von bloßer sittlicher Rohheit. Von jener Katastrophe ab strömt in ihm die Quelle des materiellen Lebens, wenigstens des jetzigen grobmateriellen, das sich immer wieder von Neuem ergänzen kann aus einer äußeren materiellen Natur, nicht mehr fort, — und so kann es denn in sich alle noch zurückgebliebene sittliche Rohheit, ohne daß sie sich immer wieder erneuerte, vollends zur eigentlichen Bösheit potenziren, und indem es vermöge der consequent durchgeführten Systematisirung des Bösen in sich die Entwickelung seiner Persönlichkeit zu einem schlechthin festen Abschluß bringt, die sittliche Abnormität als solche unbedingt bejahen lernen. Indem es sich solchergestalt dämonisirt vollendet es unmittelbar zugleich in sich die Untugend zur absoluten Lasterhaftigkeit. Vgl. oben §. 487.

§. 714. Als individuelle sittliche Unvollkommenheit (§. 677.) ist die Untugend (im weitesten Sinne des Worts) in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch differente. Dessen ungeachtet ist sie aber in Allen wesentlich Eine und dieselbige, da die Factoren, aus deren abnormen Wechselverhältniß sie resultirt, die Persönlichkeit und die materielle Natur, in Allen und für Alle wesentlich dieselbigen sind, und die bestimmte Weise der Abnormität ihres Wechselverhältnisses ebenfalls bei Allen im Wesentlichen Eine und dieselbige ist, weil der sie causirende natürliche sündige Hang in Allen wesentlich derselbige ist.

§. 715. Keineswegs aber bilden deshalb — wie es sich mit den individuellen Tugenden verhielt (§. 644.), — diese individuell differenten Untugenden aller Einzelnen zusammen ein organisch einheitliches Ganzes. Denn als individuelle sittliche Unvollkommenheiten können sie deshalb nicht, sich gegenseitig ergänzend, in eine organische Einheit zusammengehn, weil eben wesentlich die individuellen sittlichen Vollkommenheiten unter einander in diesem Verhältniß stehn. Die individuellen Untugenden der menschlichen Einzelwesen sind Verzerrungen und Verkrüppelungen (statt der reinen und vollen Entwickelung) der vielen einseitigen und beschränkten Ausprägungen des menschlichen Geschöpfs, in deren organischen Complex allein dieses seine concrete Wirklichkeit hat, und eben vermöge dieser ihrer Verzerrung und Verkrüppelung fügen sie sich nicht ein in das Ganze, in welchem sie in ihrer richtigen Bildung ihren eigenthümlichen organischen Ort finden würden.

Anm. Auch von dieser Seite her zeigt es sich, wie unter untugendhaften Individuen eine wahre, d. h. organische Verbindung unmöglich, und ein wirkliches Reich des Bösen undenkbar ist, so unvermeidlich es auch für die Bösen ist, die Realisirung eines solchen Reichs anzustreben. Vgl. oben §. 521.

Zweites Hauptstück.

Das System der Untugenden.

§. 716. Auch die Untugend (im weitesten Sinne des Worts, wie die Tugend, ist wesentlich in sich selbst Eine, dessen ungeachtet aber breitet sie sich eben so wesentlich in eine Mannichfaltigkeit von besondren Untugenden aus, die sich in jedem untugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da die Persönlichkeit in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Functionen gegeben ist, so kann die in dem Individuum auf abnorme Weise vollzogene Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, d. i. die Untugend in concreto auch nur in einer Mehrheit von Untugenden gegeben sein. Und dieß um so mehr, da in der abnormen sittlichen Entwickelung, weil sich bei ihr in dem Individuum die Persönlichkeit (unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen) nicht vollständig vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinandersein der einzelnen persönlichen Functionen nicht erreichbar ist.

§. 717. Das Eintheilungsprincip der Untugend (hier überall im weitesten Sinne des Worts) liegt also ebenfalls in der Pluralität der wesentlichen Functionen der Persönlichkeit.

Anm. Es könnte scheinen, daß außer diesem Eintheilungsprincip der Untugend noch drei anderweite vorlägen und Berücksichtigung verlangten, nämlich das eine in dem Unterschiede der sinnlichen und der selbstsüchtigen Untugend, ein zweites in dem Unterschiede der beiden Potenzen der Sünde (der bloß natürlichen und der geistigen) und ein

drittes endlich in dem Unterſchiede der bloßen Untugend und des Laſters. Allein alle dieſe Unterſchiede haben keinen Einfluß auf die objective und materielle Beſchaffenheit der Abnormität der individuellen Sittlichkeit an ſich, ſondern betreffen nur die ſubjective und formelle Seite der Untugend, nur die genetiſchen Verhältniſſe der ſittlichen Abnormität, wie ſie auch immer materialiter beſchaffen ſein möge, in dem beſtimmten ſittlichen Subject, welchem ſie anhaftet. Der Unterſchied zwiſchen der ſittlichen und der ſelbſtſüchtigen Untugend bezieht ſich lediglich auf die Quelle, aus welcher die abnorme ſittliche Beſtimmtheit in dem beſtimmten Subject entſpringt, und es kann Eine und dieſelbige Untugend (z. B. die Feigheit, die Eigennützigkeit, die Rachſucht u. dergl. m.) gleich füglich, ohne daß ſie dadurch materialiter irgend verändert wird, bei dem Einen überwiegend aus dem ſinnlichen Hange abfließen, bei dem Andern überwiegend aus dem ſelbſtſüchtigen. Der Unterſchied ſodann zwiſchen der bloß natürlichen und der geiſtigen Untugend betrifft allein das Verhältniß, in welchem die Abnormität der individuellen Sittlichkeit ihrer Geneſis nach zu der eignen Selbſtbeſtimmung des untugendhaften Subjects ſteht. Es kann völlig Eine und dieſelbe abnorme Beſtimmtheit der individuellen Sittlichkeit (z. B. die Launenhaftigkeit, die Zügelloſigkeit u. ſ. w.) in verſchiedenen Individuen bei dem Einen ganz überwiegend Folge einer natürlichen (ſinnlichen) Prädispoſition, alſo bloße Untugend der ſittlichen Rohheit ſein, bei dem Andern ganz überwiegend Folge ſeiner untugendhaften ſittlichen Entwickelung vermöge ſeiner eignen Selbſtbeſtimmung, alſo Untugend der Bösheit. Der Unterſchied endlich zwiſchen der bloßen Untugend und dem Laſter geht einzig und allein die (ſittliche) Stellung an, welche das untugendhafte Individuum kraft der ihm beiwohnenden Macht der Selbſtbeſtimmung mit ſeiner Perſönlichkeit zu der an ſeiner (individuellen) Sittlichkeit thatſächlich vorhandenen Abnormität (zu der ihm factiſch anhaftenden Untugendhaftigkeit) einnimmt. Es kann materialiter Eine und dieſelbige Untugend oder näher abnorme ſittliche Geſinnung

und Fertigkeit (z. B. der Leichtsinn u. s. f.) formaliter angesehen in dem Einen, weil er sich mit ihr in ausgesprochenem Kampfe befindet, bloße Untugend sein, in einem Andern aber, weil er zu ihr seine persönliche definitive Zustimmung gegeben hat, Laster.

§. 718. Da der Grundfunctionen der menschlichen Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergibt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grunduntugenden: die Untugend des Selbstbewußtseins und die Untugend der Selbstthätigkeit. Die Untugend des Selbstbewußtseins, d. h. das Selbstbewußtsein des Individuums in seiner quantitativ und qualitativ abnormen Entwickelung, wie die materielle Natur ihm in quantitativ und qualitativ abnomer Weise zugeeignet ist, d. i. eben das Selbstbewußtsein, wie es nicht schlechthin durch die Selbstthätigkeit, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder das quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistartiger Sinn (Vermögen wahrzunehmen und überhaupt zu erkennen,) gewordene Selbstbewußtsein ist die Unvernünftigkeit, — die Untugend der Selbstthätigkeit, d. h. die Selbstthätigkeit des Individuums in ihrer quantitativ und qualitativ abnormen Entwickelung, wie die materielle Natur ihr in quantitativ und qualitativ abnormer Weise zugeeignet ist, d. i. eben die Selbstthätigkeit, wie sie nicht schlechthin durch das Selbstbewußtsein, sondern zugleich durch die materielle Natur bestimmt wird, oder die quantitativ und qualitativ abnorm (relativ) vergeistigte, d. h. abnorm geistartige Kraft (Vermögen zu bilden,) gewordene Selbstthätigkeit ist die Unfreiheit. Die Unvernünftigkeit ist die Untugend des erkennenden Handelns, die Unfreiheit die des bildenden, — jene ist die theoretische Grunduntugend, diese die practische. Unvernünftigkeit ist die Untugend als Gesinnung, Unfreiheit die Untugend als Fertigkeit. Untugendhafte Gesinnung ist nur der rein formale Ausdruck für die Unvernünftigkeit, untugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die Unfreiheit. Da Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit immer nur mit einander und in einander gegeben sind, so können auch Unvernünftigkeit und Unfreiheit immer nur zusammen vorkommen. Je weiter

die untugendhafte Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger sind beide in einander. Schlechthin in einander können sie jedoch, da bei der untugendhaften Entwickelung Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie schlechthin vollständig in einander eingehen, niemals gegeben sein, sondern immer nur mit dem bestimmten Vorwiegen einer von beiden.

Anm. Man kann auch sagen: die Unvernünftigkeit ist die Unfreiheit des erkennenden Handelns und die Unfreiheit die Unvernünftigkeit des bildenden Handelns. Eben deshalb weil es Vernunft nur gibt in ihrer absoluten Einheit mit der Freiheit und Freiheit nur in ihrer absoluten Einheit mit der Vernunft. S. oben §. 159.

§. 719. Da aber Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie rein als solche gegeben sind, sondern immer nur als näher durch den Character entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität bestimmte, so gilt das Gleiche auch von den ihnen correspondirenden Grunduntugenden der Unvernünftigkeit und der Unfreiheit. Diese existiren rein als solche nur in abstracto, in concreto können sie immer nur als entweder individuell oder universell bestimmte vorkommen. Sie zerfallen also wieder jede in ein Paar näher modifizirter Untugenden, welche die eigentlichen concreten Grunduntugenden oder die Kardinaluntugenden sind. 1) Die individuell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. der Empfindung ist die Gefühllosigkeit, bei der die Empfindung noch bloße Empfindung ist, noch nicht wahrhaft Gefühl (Vgl. oben §. 150.). Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum individuellen Erkennen, d. i. zum Ahnen und Anschauen ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von keinem andern vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Genialität und die eigenthümliche künstlerische Untugend. 2) Die universell bestimmte Unvernünftigkeit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseins, d. i. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Dummheit (die Verstandeslosigkeit oder die Stupidität, auf ihrem Maximum der Blödsinn,), bei der der Sinn noch nicht

wahrhaft zum Verstandessinnn oder Verstande potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum universellen Erkennen, d. i. zum Denken und Vorstellen ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, — der Gegensatz der Weisheit und die eigenthümliche wissenschaftliche Untugend. 3) Die individuell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, d. i. des Triebes ist die Apathie (oder die Indolenz, die Schläfrigkeit der Persönlichkeit im Individuum), bei der der Trieb noch bloßer Trieb ist, noch nicht wahrhaft Begehrung. (Vgl. §. 150.) Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum individuellen Bilden, d. i. zum Aneignen und Genießen ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von keinem Andern vollzogen werden kann, — der Gegensatz der Originalität (welche immer in hohem Grade Beweglichkeit ist,) und die eigenthümliche gesellige Untugend. 4) Die universell bestimmte Unfreiheit oder die Untugendhaftigkeit oder sittliche Unvollkommenheit der Kraft, näher der Willenskraft, ist die Schwäche, bei der die Kraft noch nicht wahrhaft zur Willenskraft oder zum Willen potenzirt ist. Sie ist die Untugend, welche spezifisch die Qualification zum universellen Bilden, d. i. zum Machen und Erwerben ausschließt, — die Untüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Bilden, so daß dasselbe schlechthin von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, der Gegensatz der Stärke und die eigenthümliche öffentliche (oder bürgerliche) Untugend.

§. 720. Diese vier Kardinaluntugenden haben eine bestimmte Beziehung zu den vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Gefühllosigkeit ist die Untugend des Kunstlebens, die Dummheit die Untugend des wissenschaftlichen Lebens, die Apathie die Untugend des geselligen Lebens und die Schwäche die Untugend des öffentlichen (oder bürgerlichen) Lebens. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft, zur Familie und zur Kirche, und ebenso zum Staate in seiner Totalität, stehen alle Kardinaluntugenden in dem gleichen Verhältniß.

§. 721. Jede einzelne von den Kardinaluntugenden kann in dem Individuum so entschieden hervortreten vor den übrigen, daß sie diese völlig in den Hintergrund zurückdrängt. Je mehr alle vier beim Maximum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewicht stehn, desto gediegener ist die individuelle Formation der Untugend: je mehr alle vier bei dem Minimum jeder einzelnen unter einander im Gleichgewicht sind, desto dürftiger ist dieselbe.

§. 722. Wie sich so die Untugend im Allgemeinen tetrachotomisch eintheilt, so zerlegt sie sich ebenmäßig auch nach den verschiedenen besondren Seiten, welche an ihr heraustreten, auf demselben Eintheilungsgrunde viertheilig. Nämlich soweit die Natur der Sache es gestattet. Denn bei der Geistartigkeit, der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, der Unvermöglichkeit und falschen Vermöglichkeit und der Unselbständigkeit und falschen Selbständigkeit würde die Eintheilung nach jenem Eintheilungsprincip völlig nichtssagend sein; die sittliche Eigenthümlichkeitslosigkeit und falsche Eigenthümlichkeit, die Glückseligkeitslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit und falsche Hoffnung, die Unzufriedenheit und falsche Zufriedenheit und die Unschönheit und falsche Schönheit (oder Häßlichkeit) aber beziehen sich spezifisch und ausschließlich die beiden letzteren auf das individuell bestimmten Selbstbewußtsein (die Empfindung) und die übrigen auf die individuell bestimmte Selbstthätigkeit (der Trieb), und können deshalb nicht zugleich als Untugenden der drei andren Grundfactoren des menschlichen Wesens betrachtet werden.

Anm. Die Untugend der Unvermöglichkeit und beziehungsweise falschen Vermöglichkeit läßt — wie die Tugend der Vermöglichkeit, s. oben §. 648., — wenigstens eine dichotomische Eintheilung zu. Nach der Seite des Selbstbewußtseins hin ist sie die Unwissenheit, beziehungsweise die falsche Gelehrtheit, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Armuth, beziehungsweise der falsche Reichthum.

§. 723. Die besondren Untugenden, welche sich durch diese weitere Eintheilung ergeben, stehen dann wieder in eigenthümlichen Beziehungen zu den vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft. Die Untugenden des individuell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum Kunstleben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Erkennens (Ahnens oder Anschauens), in

eine Gemeinschaft der Gefühls- und Phantasievergiftung zu verkehren. Die Untugenden des universell bestimmten Selbstbewußtseins haben eine spezifische Relation zum wissenschaftlichen Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Erkennens (Denkens und Vorstellens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Verstandesverblendung und Verstandesverwirrung, in eine Gemeinschaft des Vorurtheils, des Irrthums, des Aberglaubens, des Wahns, der Schwärmerei, der Lüge und des Atheismus zu verkehren. Die Untugenden der individuell bestimmten Selbstthätigkeit haben eine spezifische Relation zum geselligen Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften individuellen Bildens (Aneignens und Genießens), in eine Gemeinschaft der Vergiftung des Triebes und des Geschmacks, in eine Gemeinschaft des geselligen Verderbens, der Unsitte und der Sittenlosigkeit zu verkehren. Die Untugenden der universell bestimmten Selbstthätigkeit endlich haben eine spezifische Relation zum öffentlichen (oder bürgerlichen) Leben, und gehen als Laster darauf aus, dasselbe in eine Gemeinschaft des lasterhaften universellen Bildens (Machens und Erwerbens), in eine Gemeinschaft der widersittlichen Kraftbethätigung und Willensverbildung, in eine Gemeinschaft der Ungerechtigkeit zu verkehren. Als Laster trachtet folglich die Untugend gradezu, die vier besondren Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft in organische Kreise des Reichs der Bösen umzubilden. Zu den beiden Grundsphären der sittlichen Gemeinschaft und zu der Totalität dieser letzteren, dem Staate, stehen auch diese weiteren besondren Untugenden alle in gleichem Verhältniß.

§. 724. Die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum gegenüber von der materiellen Natur angehend (vgl. oben §. 681.) ist die Untugend einerseits Unkräftigkeit der Persönlichkeit, andrerseits falsche Kräftigkeit derselben. 1) Als Unkräftigkeit der Persönlichkeit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit, nämlich näher Selbstgefühllosigkeit,) der Kleinmuth (die Furchtsamkeit), die Unkräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit oder Verstandlosigkeit) der Leichtsinn

(die Unbesonnenheit) die Unkräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthäthigkeit (als Apathie) die Feigheit, die Unkräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Trägheit, die Unkräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit. 2) Als falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Eitelkeit, die abnorme, falsche Kräftigkeit der Empfindung als Empfindung der individuellen Persönlichkeit (als des Selbstgefühls), das Zerrbild des Muths, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Stolz, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, als Sinnes für die individuelle Persönlichkeit, das Zerrbild der Besonnenheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Eigensinn, die abnorme, falsche Kräftigkeit des Triebes als Triebes auf die individuelle Persönlichkeit, (die Zähigkeit der individuellen Begehrung), das Zerrbild der Tapferkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Trotz (mit Einschluß der Vermessenheit), die abnorme, falsche Kräftigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, als Kraft der individuellen Persönlichkeit, das Zerrbild der Beharrlichkeit.

Anm. Es ist eine bekannte Erfahrungsthatsache, daß die Eitelkeit eine eigenthümliche innere Verwandtschaft mit der Gefühllosigkeit hat, der Stolz mit der Dummheit, der Eigensinn mit der Apathie und der Trotz mit der Schwäche, des scheinbar grade entgegengesetzten Characters der einzelnen Glieder dieser vier Paare ungeachtet. Beim Rückblick auf §. 719. erklärt sie sich von selbst.

§. 725. Die Selbstbeherrschung angehend (vgl. oben §. 682.) ist die Untugend einerseits Selbstknechtschaft und andrerseits falsche Selbstbeherrschung. 1) Als Selbstknechtschaft ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Launenhaftigkeit, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung, nämlich über die Stimmung derselben, über Lust und Unlust, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Befangenheit, der Mangel der Herrschaft

der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Zügellosigkeit (die Ausgelassenheit, die ἀσωτία,), der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungeduld, der Mangel der Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft. 2) Als falsche Selbstbeherrschung ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Verstellung, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Empfindung und ihre Stimmung, als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Sophisterei, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Sinn, näher den Verstandessinn, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Ziererei, die falsche, bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über den Trieb, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Heuchelei, die falsche bloß scheinbare und deshalb widersittliche Herrschaft der Persönlichkeit über die Kraft, näher die Willenskraft.

Anm. 1. Die Untugend der Zügellosigkeit könnte füglich auch als die Unmäßigkeit bezeichnet werden; doch scheint diese (mit Einschluß der Ungenügsamkeit) der engere Begriff zu sein im Vergleich mit jener. Die Zügellosigkeit — am augenscheinlichsten eben als Unmäßigkeit — ist wesentlich Genußsucht. Diese ist die auf das Genießen (welches das Aneignen wesentlich concomitirt,) an und für sich und um sein selbst willen, nicht aber eigentlich auf das Aneignen gehende Tendenz. Vgl. Schleiermacher, Die chr. Sitte, S. 474 f. u. Beil. S. 187.

Anm. 2. Die spezifische Beziehung, welche zwischen den Untugenden der Launenhaftigkeit und Verstellung und dem Kunstleben, (wobei immer vor allem an die unmittelbare Kunst, s. §. 315. 324 f., zu denken ist,), zwischen den Untugenden der Befangenheit und der Sophisterei und dem wissenschaftlichen Leben, zwischen den Untugenden der Zügellosigkeit und der Ziererei und dem geselligen Leben und zwischen den Untugenden der Ungeduld und der Heuchelei und dem öffentlichen (bürgerlichen) Leben obwaltet, springt von selbst in's Auge.

§. 726. Die Reinheit angehend (vgl. oben §. 682.) ist die Untugend einerseits Unreinheit und andrerseits falsche Reinheit. 1) Als Unreinheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Schaamlosigkeit, die Unreinheit der Empfindung, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Lüsternheit, die Unreinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Unkeuschheit, die Unreinheit des Triebes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ueppigkeit (die Schwelgerei), die Unreinheit der Kraft, näher der Willenskraft (welche sich in ihrer Wirksamkeit nur auf die Mittel des Genusses richtet). 2) Als falsche Reinheit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Prüderie (zu deutsch die „Zimperlichkeit"), die die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit der Empfindung gebahrende Unreinheit derselben, die Karrikatur der Schaamhaftigkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Scrupulosität (die Peinlichkeit, die Aengstlichkeit,), die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, gebahrende Unwahrheit desselben, die Karrikatur der Nüchternheit, als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Selbstentsinnlichung, die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit des Triebes (durch Unterdrückung seiner Wirksamkeit) gebahrende Unwahrheit desselben, die Karrikatur der Keuschheit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit der Quietismus, die widersittliche, sich fälschlich als Reinheit der Kraft, näher der Willenskraft (durch Unterdrückung ihrer Wirksamkeit) gebahrende Unwahrheit derselben, die Karrikatur der Mäßigung.

§. 727. Die Selbständigkeit und Gewichtigkeit angehend (vgl. §. 682.) ist die Untugend einerseits Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und andrerseits falsche Selbständigkeit und Gewichtigkeit. 1) Als Unbedeutendheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Fadheit (die Trockenheit), die Unbedeutendheit der Empfindung, der Gegensatz der Anmuth und weiter zurück der Genialität, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Beschränktheit, die

Unbedeutendheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz der Lehrhaftigkeit und weiter zurück der Weisheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Plattheit (die Trivialität), die Unbedeutendheit des Triebes und mithin auch der Eigenthümlichkeit, der Gegensatz der Würde und weiter zurück der Originalität, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Unbeholfenheit, die Unbedeutendheit der Kraft, näher der Willenskraft, der Gegensatz der Beredsamkeit und weiter zurück der Stärke. 2) Als falsche Gewichtigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Kokketterie (die Gefallsucht), die falsche widersittliche Mächtigkeit der Empfindung über die Empfindung Andrer, das schlechte Surrogat der Anmuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Schlauheit (die Pfiffigkeit), die falsche widersittliche Mächtigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, über den Sinn und den Verstand Andrer, das schlechte Surrogat der Lehrhaftigkeit (d. i. des Vermögens, Andre zu überzeugen,) — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Abgeschliffenheit (einschließlich der Geschmeidigkeit), die falsche, widersittliche Mächtigkeit des Triebes über den Trieb Andrer, das schlechte Surrogat der Würde, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Frechheit, die falsche, widersittliche Mächtigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, über die Kraft und den Willen Andrer, das schlechte (und schändliche) Surrogat der Beredsamkeit.

Anm. 1. Die Kokketterie hat nicht bloß in dem Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander ihren Ort, — wiewohl sie in ihm am ausgesprochensten hervortritt, weil das Empfindungsverhältniß zwischen den Individuen hier seine höchste Intensität hat.

Anm. 2. Auch die Abgeschliffenheit ist (wie die Schlauheit *) eine Untugend. Dieß legt sich schon darin dar, daß bei ihr die Originalität, eine Kardinaltugend (§. 647.), verloren gegangen ist. Die Abgeschliffenheit ist ebenso langweilig wie gefällig.

*) Vgl. Pirscher, Chr. Moral, III, S. 387 f. 291.

Anm. 3. Man brachte die eigenthümliche Beziehung der Fadheit und der Koketterie zum Kunstleben, die Beschränktheit und der Schlauheit zum wissenschaftlichen Leben, der Plattheit und der Abgeschliffenheit zum geselligen Leben und der Unbeholfenheit und der Frechheit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 728. Die Liebe angehend (vgl. §. 683.) ist die Untugend einerseits Lieblosigkeit und andrerseits falsche Liebe. Als Lieblosigkeit ist sie aber wieder theils, auf ihrer untersten Stufe, bloße (negative) Lieblosigkeit, theils, auf ihrer höheren Stufe, (positiver) Haß, theils endlich Kräftigkeit der Persönlichkeit in der Lieblosigkeit, und zwar sofort näher im Haß, da ja der Natur der Sache zufolge der einfachen Lieblosigkeit als bloßer Privation keine Kräftigkeit der Persönlichkeit beiwohnen kann. (Vgl. §. 654.). 1) Als (bloße) Lieblosigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Theilnahmlosigkeit, die Lieblosigkeit oder der Egoismus der Empfindung, der Gegensatz des Mitgefühls, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unbilligkeit (die Strenge), die Lieblosigkeit oder der Egoismus des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Eigennützigkeit, — mit ausdrücklichem Einschluß der Habsucht und des Geizes, welche nur eigenthümliche Modificationen derselben sind, — die Lieblosigkeit oder der Egoismus des Triebes (in der Habsucht, sich Fremdes zuzueignen, — in dem Geiz, das Eigne für sich festzuhalten und nicht mitzutheilen,), die Bestimmtheit des Triebes, nicht anders zu begehren, als selbstsüchtig, der Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Herrschsucht, die Lieblosigkeit oder der Egoismus der Kraft, näher der Willenskraft, so daß sie sich im Verhältniß zu Andern nur in selbstsüchtiger Weise bethätigt, der Gegensatz der Wohlthätigkeit. 2) Als Haß ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins, das Mißtrauen, die haßvolle Empfindung, so daß das Verhältniß zum Nächsten nicht anders in die Empfindung fällt dann als Verhältniß der Feindseligkeit, der grade Gegensatz des Mitgefühls, — als Untugend

des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Bosheit, der haßvolle Sinn, näher Verstandessinn, welcher im Verhältniß zum Nächsten auf das diesem Nachtheilige sinnt, der grade Gegensatz des Wohlwollens, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Rachsucht, der haßvolle Trieb, der Trieb, den Haß gegen den Nächsten an ihm auszulassen, der grade Gegensatz der Uneigennützigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Härte, die haßvolle Kraft, näher Willenskraft, die sich im Verhältniß zum Nächsten als Kraft eines Hassenden wirksam bethätigt, der grade Gegensatz der Wohlthätigkeit. 3) Als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses (als Hassender) ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins der Neid, die Energie der Empfindung vermöge des Hasses, das Mitgefühl mit dem Nächsten als Mitgefühl des gegen ihn gerichteten Hasses, der Gegensatz des Vertrauens, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Tücke*) (die Heimtückischheit), die Energie des Sinnes, näher des Verstandessinnes, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit des Sinnes und Verstandes, soferne es darauf ankommt, den Haß wider den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Billigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Schadenfreude, die Energie des Triebes vermöge des Hasses, die Kräftigkeit und durchgreifende Tendenz des Triebes des Individuums in seinem Verhältniß zum Nächsten, diesem Uebel zuzufügen, den Haß an ihm wirksam zu bethätigen, der Gegensatz der Treue, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Grausamkeit, die Energie der Kraft, näher der Willenskraft, vermöge des Hasses, die Kräftigkeit der Kraft und des Willens, sofern es darauf ankommt, den Haß gegen den Nächsten zu bethätigen, der Gegensatz der Großmuth. Der Neid ist die spezifisch höhere-Potenz des Mißtrauens, die Tücke der Bosheit, die Schadenfreude der Rachsucht und die Grausamkeit der Härte. 4) Die falsche Liebe ist die s. g. bloß natürliche Gutherzigkeit**). Sie ist als Untugend des individuell bestimmten

*) Vgl. Daub, Antropol., S. 400 f.

**) Vgl. Baumgarten — Crusius, Lehrb. d. chr. Sittenl., S. 224.

Selbstbewußtseins, also als falsche Liebe der Empfindung die Weichmüthigkeit (Weichherzigkeit), das Mitgefühl aus bloßer, d. h. überwiegend sinnlicher Empfindung, das falsche Mitgefühl (das in der That nicht wirkliches Mitgefühl ist, sondern eigentlich nur als Gefühl der eignen entweder Lust oder Unlust, mit der des Nächsten Freude oder Leid uns affizirt*), — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins, also als falsche Liebe des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die (falsche) Nachsichtigkeit, das Wohlwollen aus schwachem, d. h. unverständigem Sinne, aus dem Sinne, wie er überwiegend nicht Verstandessinn ist, das falsche Wohlwollen (das in der That nicht wirkliches Wohlwollen ist,) — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe des Triebes die Affenliebe, die Uneigennützigkeit aus bloßem, d. h. überwiegend sinnlichem (blindem) Triebe, die falsche Uneigennützigkeit (die bloß temperamentsmäßige Hingebung an den Nächsten, die in der That nicht wirkliche, d. h. uneigennützige, Hingebung an den Nächsten ist, sondern vorzugsweise nur die Befriedigung des eignen natürlichen Triebes des Sich hingebenden,), — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, also als falsche Liebe der Kraft, näher der Willenskraft, die (weichliche und schwächliche) falsche Gefälligkeit**), die Wohlthätigkeit aus schwacher, d. h. willenloser Kraft, aus der Kraft, wie sie überwiegend nicht Willenskraft ist, die falsche Wohlthätigkeit (die Wohlthätigkeit, die keine persönliche, sittliche Kraft an das Hülfeleisten setzt, und deren Thaten daher nicht Thaten wirklicher Liebe sind, weshalb sie auch in Wahrheit nicht wirkliche Wohlthätigkeit ist). Die Weichmüthigkeit ist die versteckte Gefühllosigkeit der Liebe, die Nachsichtigkeit die versteckte Dummheit der Liebe, die Affenliebe die versteckte Apathie der Liebe und die falsche Gefälligkeit die versteckte Schwäche der Liebe. 5) Endlich wohnt

*) Dieß falsche Mitgefühl ist es, was so oft unter dem Namen des „Mitleids" als eine sittlich zweideutige Tugend dargestellt wird, z. B. von Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 389 (B. 7.), und neuerlich von Lüdemann, Die sittliche Motive des Christenthums, S. 53—55.

**) Vgl. Kant, a. a. O., S. 391.

in der Untugend auch allen ihren besondren Seiten wesentlich die Liebloſigkeit (in ihren vorhin bezeichneten mannichfachen Formen) ein (Vgl. §. 655.). Wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der ſittlichen Eigenthümlichkeit einwohnt, iſt ſie die Verſchloſſenheit (der Gegenſatz der Offenheit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Glückſeligkeit, Hoffnung und Zufriedenheit einwohnt, der Mißmuth (die Verdrießlichkeit, die Moroſität, — der Gegenſatz der Heiterkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Selbſtbeherrſchung einwohnt, die Quälſucht (in ihrem Minimum die Rückſichtsloſigkeit, — der Gegenſatz des Zartſinnes,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Reinheit einwohnt, die Buhlerei auf ihrer höchſten Potenz die Verführungsſucht (der Gegenſatz der Naivität), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Vermöglichkeit einwohnt, die Kargheit, beziehungsweiſe auch die Verſchwendung (beide bilden den Gegenſatz gegen die Freigebigkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Selbſtändigkeit einwohnt, die Unverträglichkeit, mit Einſchluß des Eigenwillens und der Rechthaberei, (der Gegenſatz der Nachgiebigkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Gewichtigkeit einwohnt, die Ungefälligkeit (der Gegenſatz der Dienſtfertigkeit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Qualification für die Gemeinſchaft (in Anſehung der Berufstüchtigkeit) einwohnt, die Kälte (die Gleichgültigkeit, auf ihrer höchſten Stufe der Menſchenhaß, — der Gegenſatz des Gemeinſinns), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Ehrenhaftigkeit einwohnt, der Hochmuth, von dem Pretioſität, Vornehmigkeit und dergl. niedere Stufen ſind, (der Gegenſatz der Leutſeligkeit), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Gebildetheit einwohnt, die Unhöflichkeit, im Maximum die Grobheit, (der Gegenſatz der Freundlichkeit,), — wie ſie der Untugend als Untugend in Anſehung der Schönheit einwohnt, die Sprödigkeit (der Gegenſatz der Holdſeligkeit), — endlich wie ſie in der Untugend als Untugend in Anſehung der Frömmigkeit einwohnt, die Unerbaulichkeit, im Maximum die Aergerlichkeit oder Scandaloſität, der Gegenſatz der (Erbaulichkeit):

Anm. In des Geizigen Augen ist sein Eigenbesitz sein Eigenthum *). Das Eigenthümliche des Geizes beruht auf der zur fixen Idee gewordenen Verwechselung dieser beiden.

§. 729. Die Qualification für die Gemeinschaft oder die Berufstüchtigkeit angehend (vgl. §. 684.) ist die Untugend einerseits (negative) Nichtqualification für die Gemeinschaft, bloße Unbrauchbarkeit für dieselbe oder bloße Berufsuntüchtigkeit und andrerseits positive Qualification für die widersittliche Gemeinschaft, für das Reich des Bösen, und mithin Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft. 1) Als bloße Nichtqualification für die Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Unaufrichtigkeit, die Nichtqualification der Empfindung für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Empfindung für die Gemeinschaft der Empfindung, also der Ahnungen und der Anschauungen, mit Andern, kurz für das Kunstleben, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Unwahrhaftigkeit, die Nichtqualification des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, für die Gemeinschaft des Sinnes und des Verstandes, also des Wissens und der Vorstellungen, mit Andern, kurz für das wissenschaftliche Leben, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Unbescheidenheit, die Nichtqualification des Triebes für die Gemeinschaft des Triebes, also des Eigenthums und der Glückseligkeit, mit Andern, kurz für das gesellige Leben, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Ungerechtigkeit, die Nichtqualification der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft, die Unaufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, für die Gemeinschaft der Kraft und des Willens, also der Sachen und des Eigenbesitzes, mit Andern, kurz für das öffentliche (oder bürgerliche) Leben. 2) Als Gefährlichkeit für die normale sittliche Gemeinschaft ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Falschheit, die widersittliche Qua-

*) Die ausdrückliche Vereinung dieser Ansicht s. Luc. 16, 12.

lification der Empfindung für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft der Empfindung, alſo der Ahnungen und Anſchauungen, mit Andren, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Lügenhaftigkeit, die widerſittliche Qualification des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft des Sinnes und des Verſtandes, alſo des Wiſſens und der Vorſtellungen, mit Andern, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Treuloſigkeit, die widerſittliche Qualification des Triebes für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft des Triebes, alſo des Eigenthums und der Glückſeligkeit, mit Andern, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Unehrlichkeit (die Betrügerei), die widerſittliche Qualification der Kraft, näher der Willenskraft, für eine liebloſe und mithin ſelbſtſüchtig falſche Gemeinſchaft der Kraft und des Willens, alſo der Sachen und des Eigenbeſitzes, mit Andern.

Anm. Die Falſchheit hat eine beſtimmte Beziehung zum Kunſtleben, die Lügenhaftigkeit zum wiſſenſchaftlichen Leben, die Treuloſigkeit zum geſelligen Leben (an das ſich ja die Freundſchaft beſonders nahe anſchließt,) und die Unehrlichkeit zum öffentlichen (bürgerlichen) Leben.

§. 730. Die Ehrenhaftigkeit angehend (vgl. §. 685). iſt die Untugend einerſeits Ehrloſigkeit und andrerſeits falſche Ehrenhaftigkeit. 1) Als Ehrloſigkeit iſt ſie als Untugend des individuell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Niederträchtigkeit, die Ehrloſigkeit der Empfindung, d. h. die Untauglichkeit derſelben, an der Ehre Luſt an der Unehre Unluſt zu empfinden, — als Untugend des univerſell beſtimmten Selbſtbewußtſeins die Gemeinheit, die Ehrloſigkeit des Sinnes, näher des Verſtandesſinnes, d. h. die Untauglichkeit deſſelben, ſich als Sinn und Verſtand für die Ehre zu vollziehn, um Ehre und Schande zu wiſſen, — als Untugend der individuell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Kriecherei, die Ehrloſigkeit des Triebes, d. h. die Untauglichkeit deſſelben, ſich als Trieb nach Ehre zu vollziehn, d. i. Ehre zu begehren, die Aufgelegtheit deſſelben; ſeine Richtung auf die Unehre zu nehmen, und ſich mittelſt dieſer zu befriedigen, — als Untugend der univerſell beſtimmten Selbſtthätigkeit die Verruchtheit, die Ehrloſigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untauglichkeit

derselben, sich als Kraft für die Ehre (für das Ehrenvolle) zu bethätigen (Ehrenvolles zu machen), die widersittliche Tauglichkeit und Aufgelegtheit derselben zur Wirksamkeit für die Unehre oder für das Schändliche (Schändliches zu machen). 2) Als falsche Ehrenhaftigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Aufgeblasenheit (die Großthuerei), die widersittliche, falsche und leere Empfindung für die Ehre, welche die wahre Ehre zu empfinden und an ihr Lust zu haben nicht vermag, sondern nur an der falschen Ehre Lust fühlt, das Zerrbild des Ehrgefühls und eine eigenthümliche Modification der Eitelkeit, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Uebermuth, der widersittliche, falsche und leere Sinn, näher Verstandessinn, für die Ehre, der die wahre Ehre nicht zu verstehen und zu würdigen, und die falsche von ihr nicht zu unterscheiden, vielmehr allein diese sich vorzustellen vermag, das Zerrbild des Edelmuths und eine eigenthümliche Modification des Stolzes, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit der Ehrgeiz (die Ehrsucht), der widersittliche, falsche und leere Trieb nach der Ehre, der die wahre Ehre nicht zu begehren vermag, dagegen von der falschen Ehre angestachelt wird, das Zerrbild der Ehrliebe und eine eigenthümliche Modification des Eigensinnes, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit und Tollkühnheit, die widersittliche, falsche und leere Kraft, näher Willenskraft, für die Ehre (zu einem ehrenhaften Thun), welche für die wahre Ehre nicht zu wirken, wahrhaft Ehrenvolles nicht zu machen vermag, dagegen in Anstrengungen für die falsche Ehre sich vergeudet, das Zerrbild der Hochherzigkeit und eine eigenthümliche Modification des Trotzes.

§. 731. Die Gebildetheit angehend (vgl. §. 685.) ist die Untugend einerseits Ungebildetheit und andrerseits falsche Gebildetheit oder Verbildetheit. 1) Als Ungebildetheit ist sie als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Stumpfheit, die Ungebildetheit der Empfindung, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehn, der Gegensatz des Zartgefühls, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Unverständigkeit (die Thorheit), die Ungebildetheit

des Sinnes, näher des Verstandessinnes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich denkenden zu vollziehn, der Gegensatz der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Ungeschlachtheit (die Ungeschliffenheit, die Rohheit im engeren Sinne des Worts,), die Ungebildetheit des Triebes, die Untüchtigkeit desselben, wie er individueller ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt zu vollziehn, der Gegensatz des Anstands, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Ungeschicktheit, die Ungebildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die Untüchtigkeit derselben, wie sie individuelle ist, sich in der Durchdringung mit der universellen Humanität und als durch diese bestimmt, also als wirklich machende (in dem oben §. 219, erörterten Sinne) zu vollziehn, der Gegensatz der Geschicklichkeit. 2) Als Verbildetheit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Empfindelei, die widersittliche Verbildetheit der Empfindung, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein des gebildeten Gefühls in sich hervorzubringen, die verlarvte Gefühllosigkeit und das Zerrbild des Zartgefühls, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins die Geistreichigkeit*), die widersittliche Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Verstandesäußerung in sich hervorzubringen, die verlarvte Dummheit und das Zerrbild der Klugheit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Affectation (die Manier) die widersittliche Verbildetheit des Triebes, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Begehrung in sich hervorzubringen, die verlarvte Apathie und das Zerrbild des Anstands, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Vielthuerei, die widersittliche Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Fertigkeit, den bloßen Schein der gebildeten Willenswirksamkeit in sich hervorzubringen, die verlarvte Schwäche und das Zerrbild der Geschicklichkeit.

---

*) Nicht etwa der wirkliche Geistreichthum, die Geistreichheit.

Anm. Stumpfheit und Empfindelei stehen in augenscheinlicher Beziehung zum Kunstleben, Unverständigkeit und Geistreichigkeit zum wissenschaftlichen Leben, Ungeschlachtheit und Affectation zum geselligen Leben und Ungeschicktheit und Vielthuerei zum öffentlichen Leben.

§. 732. Endlich die Frömmigkeit angehend (vgl. §. 688.) ist die Untugend einerseits Irreligiosität und andrerseits falsche Frömmigkeit. 1) Als Irreligiösität, d. h. als spezifische Untüchtigkeit der Persönlichkeit, sich durch Gott bestimmen zu lassen, und näher des Selbstbewußtseins, sich als Gottesbewußtsein, und der Selbstthätigkeit, sich als Gottesthätigkeit zu vollziehn, ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins (als Gefühllosigkeit) die Frivolität, die Irreligiosität der Empfindung, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als religiöses Gefühl zu vollziehn, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöses Gefühl zu vollziehn, die Aufgelegtheit der Empfindung zur Negation Gottes, der Mangel der Ehrfurcht vor Gott, als der Gegensatz der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins (als Dummheit) die Ungläubigkeit, die Irreligiosität des Sinnes, näher des Verstandessinnes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als religiösen Sinn zu vollziehn, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Sinn und Verstand zu vollziehn, die Aufgelegtheit des Sinns, näher des Verstandessinns, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit (als Apathie) die Gewissenlosigkeit, die Irreligiosität des Triebes, d. h. die Untüchtigkeit desselben, sich als Gewissen zu vollziehn, und die Fertigkeit desselben, sich als irreligiösen Trieb zu vollziehn, die Aufgelegtheit des Triebes zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit (als Schwäche) die Frevelhaftigkeit, die Irreligiosität der Kraft, näher der Willenskraft, d. h. die Untüchtigkeit derselben, sich als göttliche Mitthätigkeit zu vollziehn, und die Fertigkeit derselben, sich als irreligiöse Kraft und Willen zu vollziehn, die Aufgelegtheit der Kraft, näher der Willenskraft, zur Negation Gottes, also der Gegensatz der Folgsamkeit gegen Gott. 2) Als falsche Frömmigkeit ist die Untugend als Untugend des individuell bestimmten Selbstbewußtseins die Andächtelei,

die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Empfindung, das falsche und leere religiöse Gefühl, die widersittliche Fertigkeit der Empfindung, den bloßen Schein des religiösen Gefühls in sich hervorzubringen, also die religiöse Empfindelei, das Zerrbild der Demuth, — als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseins der Orthodoximus*), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, der falsche und leere religiöse Sinn, die widersittliche Fertigkeit des Sinnes, näher des Verstandessinnes, den bloßen Schein des religiösen Sinnes in sich hervorzubringen, also die religiöse Geistreichigkeit, das Zerrbild der Gläubigkeit, — als Untugend der individuell bestimmten Selbstthätigkeit die Gewissenspeinlichkeit (die Gewissensscrupulosität), die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit des Triebes, das falsche und leere Gewissen, die widersittliche Fertigkeit des Triebes, den bloßen Schein des Gewissens in sich hervorzubringen, also die religiöse Affectation, das Zerrbild der Gewissenhaftigkeit, — als Untugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit die Scheinheiligkeit, die falsche Frömmigkeit oder die religiöse Verbildetheit der Kraft, näher der Willenskraft, die falsche und leere göttliche Mitthätigkeit, die widersittliche Fertigkeit der Kraft, näher der Willenskraft, den bloßen Schein der göttlichen Mitthätigkeit in sich hervorzurufen, also die religiöse Vielthuerei, das Zerrbild der Folgsamkeit gegen Gott.

*) Vgl. Sack, Christl. Polemik, S. 134 ff.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend.

§. 733. Auch die Untugend, wie die Tugend, ist eine allmälig werdende; allein nichts desto weniger im natürlichen Menschen eine zugleich angeborene. Auf ihrer bloß natürlichen Potenz nämlich, als Untugend der bloßen sittlichen Rohheit ist sie eine bereits angeborne; die Untugend auf der geistigen Potenz aber, die Untugend der Bösheit, vollends wie sie das Laster ist, wird erst erworben.

Anm. Untugenden hat also das Kind allerdings schon von der Geburt an, nämlich bloße Untugenden, und zwar näher Schwachheiten. Vgl. §. 660. 672.

§. 734. Als durch eine abnorme sittliche Entwickelung werdende ist die Untugend wesentlich eine nicht stätig werdende.

§. 735. Da die sittliche Entwicklung des Individuums überhaupt schlechterdings durch die Gemeinschaft bedingt ist, so ist es auch insbesondere seine untugendhafte Entwickelung oder die Entwicklung seiner Untugend, und ihr Grad durch den jedesmaligen Höhestand der Entwicklung der sittlichen Gemeinschaft. Auch die menschliche Untugend hält, was die jedesmalige Stufe ihrer Entwicklung angeht, wesentlich gleichen Schritt mit der Entwicklung der menschlichen sittlichen Gemeinschaft und sonach mit der sittlichen Entwicklung der Menschheit selbst. Doch macht es in dieser Hinsicht einen wesentlichen Unterschied aus, ob die Untugend des untugendhaften Individuums bloße Untugend ist oder eigentliches Laster. Ist das untugendhafte Einzelwesen einmal das lasterhafte, so steigert sich auch in ihm, je weiter die menschliche Gemeinschaft sich entwickelt, sei es nun in normaler (d. h. überall, der Natur der Sache gemäß, nur: in sich normalisirender und somit

relativ normaler, vgl. §. 750,) Weiſe oder in abnormer, die Untugend deſto höher, indem ſie ſich jedenfalls immer tiefer in ſich verſittlicht. Das bloß untugendhafte Individuum dagegen findet an der vorgeſchrittenen Entwicklung der ſittlichen Gemeinſchaft, ſofern ſie die normale iſt, eine weſentliche Unterſtützung in ſeinem Kampf wieder das Böſe. Sofern dagegen die Entwicklung der menſchlichen Gemeinſchaft eine immer weitere Vertiefung in die ſittliche Abnormität iſt, ſo wird durch ihren Fortſchritt auch die Gewalt der Sünde verhältnißmäßig geſteigert. Hat ſich eine ſittliche Gemeinſchaft der Sünde, ein Reich des Böſen (§. 521.) gebildet, ſo hat an ihm der Laſterhafte eine Baſis für die immer tiefere Entwickelung ſeines Laſters. Von ihm aus ergeben ſich je länger deſto durchgeführtere Bildungen des Laſters und auf ſeiner Grundlage geht die Entwicklung der Untugend als Laſter mit deſto reißenderer Schnelligkeit vonſtatten. Die menſchlichen Laſter werden ſonach im Verlauf der ſittlichen Entwicklung der Menſchheit, ſie ſei nun die abnorme oder die normale, d. h. die Kraft der Erlöſung aus der Abnormität in die Normalität umbeugende (die ſich normaliſirende), — zumal da ja auch dieſe letztere ein Reich des Böſen abſetzt, — von Generation zu Generation immer höher geſteigerte, immer abſcheulichere und raffinirtere, und die denkbarerweiſe ſublimirteſten Formen des Laſters können erſt mit der Vollendung der ſittlichen Entwicklung der Menſchheit und mit der Vollendung des Reichs des Böſen hervortreten.

§. 736. Wie ſo die Vollendung des Laſters durch die Vollendung des Reichs des Böſen bedingt iſt, ſo ſetzt aber auch dieſe letztere wieder die Vollendung der Entwicklung des menſchlichen Laſters und insbeſondere auch das Vorhandenſein auch jener denkbarerweiſe höchſten Geſtaltungen deſſelben voraus. Beide, das Laſter und das Reich des Böſen, werden und vollenden ſich alſo nur mit einander.

§. 737. Auch die Untugend iſt ſchlechthin untheilbar. Keine der beſondren Untugenden kann anders vorkommen als zuſammen mit allen übrigen*), und in jedem abnormen ſittlichen Acte wirken weſentlich alle beſondren Untugenden zuſammen, wiewohl natürlich in den mannichfachſten Miſchungsverhältniſſen. Denn

*) Jac. 2, 10. 11.

die verschiedenen besondren Seiten der Untugend können, als wesentliche Momente im Begriff dieser, nie die eine schlechthin ohne die übrigen gegeben sein, und ebenso können die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Untugenden ihr Princip hat, immer nur irgendwie zusammen sein, da sie wesentliche und unabtrennlich zusammengehörige Momente der menschlichen Persönlichkeit constituiren. Die Tugendmängel und die falschen Tugenden aber sind ebenfalls allemal in irgend einem Maße zusammen gegeben, da die Untugend wesentlich immer eine Mischung von beiden ist (§. 678.). Wer eine besondre Untugend hat, hat mithin alle, wiewohl keineswegs ohne weiteres alle in gleichem Maße.

§. 738. Ebenso kann aber auch, wo eine besondre Untugend ist, überhaupt gar keine Tugend sein, und wer eine einzige besondre Untugend hat, der kann keine einzige besondre Tugend haben, nämlich als wahre. Denn ist die individuelle Sittlichkeit an irgend einer einzelnen Stelle eine abnorme, so kann sie wegen des organischen Zusammenhangs aller ihrer Elemente an keiner Stelle eine wahrhaft normale sein. Die Untugend sind alle wesentliche Bestimmtheiten der Persönlichkeit des Individuums, welche organische Einheit aller ihrer besondren Momente ist. Wo dieser in sich selbst Einen Persönlichkeit die materielle Natur in abnormer Weise zugeeignet ist, da kann sie ihr nicht zugleich auch in normaler Weise zugeeignet sein. Wo also eine Untugend ist, da muß, soweit überhaupt eine sittliche Entwicklung des Individuums statt findet, diese in allen einzelnen Punkten in irgend einem, wenn gleich noch so mannichfach abgestuften, Maße eine untugendhafte sein. Ueberdies kann ja jede einzelne Tugend nicht anders gegeben sein als mit allen übrigen zusammen (§. 667.), wo folglich eine einzige fehlt, — und dieß ist doch sofort der Fall, sobald auch nur eine (besondre) Untugend gesetzt ist, da müssen, genau genommen, auch alle übrigen fehlen; wo aber die Tugenden fehlen, da haben eben hiermit unmittelbar zugleich die entsprechenden Untugenden ihre Stellen eingenommen. Schon jede einzelne besondre Untugend macht also das Subject selbst untugendhaft. *)

*) Vgl. Schleiermacher, „Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffes", S. 373. (S. W., Abth. III, B. 2.), Reinhard, Syst. der Christl. Moral, I, S. 393 f., Kähler, Wissensch. Abriß der christl. Sittenlehre, I, S. 169 f.

Anm. Mit den obigen Satze besteht der andre sehr wohl zusammen, daß in dem Individuum unmöglich alle verschiedenen besondren Untugenden gleichzeitig sich bethätigen können, indem ja die Aeußerungsweisen derselben sich zum Theil ausschließen. S. Reinhard, a. a. O., I, S. 786.

§. 739. Ungeachtet so Tugend und Untugend nie zusammensein können in demselben Individum, so können doch allerdings in diesem neben einzelnen stark hervortretenden Untugenden entschiedene Annäherungen an einzelne Tugenden, d. h. einzelne relative (d. h. aber eben nicht wirkliche) Tugenden bestehen.*) Neben eigentlichen Lastern dagegen sind solche relative Tugenden nicht denkbar, da das Laster die ausdrückliche Bejahung der Sünde, wenn auch auf seiner ersten Stufe nur einer einzelnen besondren Sünde, involvirt. Wohl aber können überhaupt einzelne bloße Untugenden in dem Individuum mit Lastern zusammen sein, ja sogar mit wirklicher Lasterhaftigkeit nach §. 707. Denn wie es einzelne Laster geben kann in dem Individuum, ohne daß dieses selbst schon lasterhaft ist, eben so kann es auch in dem a potiori schon lasterhaft zu nennenden Subject noch einzelne bloße Untugenden geben.

Anm. 1. Namentlich können auch in dem Bekehrten einzelne besondere Tugenden in ihrer Entwicklung weit zurückbleiben hinter andern, und so in ihm neben wirklich werdenden Tugenden wirkliche Untugenden bestehen, doch so, daß diese letzteren in ihm in ihrem Princip bereits wesentlich gebrochen sind.

Anm. 2. Man sagt wohl, objectiv betrachtet gute Handlungen könnten auch bei der Untugend, ja sogar bei dem Laster selbst vorkommen. Dieß ist aber eine sehr mißverständliche Ausdrucksweise. Objectiv betrachtet gute Thaten, d. h. äußere Handlungen kann allerdings auch der Untugendhafte ausüben; allein solche Facta sind dem richtigen Begriff des Handelns zufolge (§. 198.) eben noch nicht wirklich Handlungen (Acta); denn die äußere Seite an einem Geschehen durch ein menschliches Einzelwesen ist für sich allein noch nicht die wirkliche Handlung selbst. Nimmt man aber zu diesen durch untugendhafte Subjecte vollzogene äußeren Factis die

*) Vgl. Reinhard, a. a. O., II, S. 89—91.

ihnen entsprechende und mit zu ihnen hinzugehörige innere Seite hinzu: so liegt die Einheit dieser beiden Seiten, welche erst die wirkliche Handlung ist, ohne weiteres als ein Sittlich abnormes vor Augen. Es ist also vielmehr zu behaupten, daß objectiv gute Handlungen bei der Untugend unmöglich sind. Juristisch beurtheilt stellt sich die Sache freilich anders; aber die juristische Betrachtung muß hier völlig fern bleiben. Und doch sollte auch juristisch in dem hier angenommenen Falle nicht von Handlungen die Rede sein, sondern einfach von Thaten, wie ja auch das Recht gar nichts nach guten Handlungen fragt, sondern allein nach guten Thaten.

§. 740. Auch die untugendhafte Entwicklung hat ein immer vollständigeres Ineinander eingehen aller einzelnen besondren Untugenden in dem Individuum zur Folge. Allein zum absolut vollständigen Ineinandersein derselben kann es doch nie kommen, da in dem Untugendhaften, weil sich die sittliche Entwicklung bei ihrer Abnormität nie vollenden kann, ein schlechthin vollständiges Ineinander aufgehen einerseits des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit und andrerseits der Individualität und der universellen Humanität unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen niemals erreichbar ist. Deshalb ist auch in der Untugend (nämlich unter den dermaligen Bedingungen der Existenz des menschlichen Geschöpfs) nie eine völlige Consequenz möglich.*)

§. 741. Die Untugend ist folglich immer eine bloß approximative Harmonie der besonderen Untugenden und also auch des untugendhaften menschlichen Individuums selbst in und mit sich selbst. Die entschiedene Annähernng wenigstens an diese Harmonie findet in der Lasterhaftigkeit statt, in welcher der Kampf gegen die sittliche Abnormität aufgehört, und das Subject in demselben Maaße, in welchem es lasterhaft ist, sich selbst mit ihr identifizirt hat. Das vollendete Laster, das eigentlich diabolische, würde allerdings in dem lasterhaften Individuum die vollendete Harmonie aller besondren (menschlichen) Laster, und somit auch die vollendete

*) Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Sittenl., S. 227.

Harmonie des Individuums mit ſich ſelbſt ſein; allein dieſe ſchlechthin vollendete teufliſche Laſterhaftigkeit kann eben jetzt nicht vorkommen (§. 706.). Selbſt bei ihr aber würde in dem Individuum immer noch die tiefſte Disharmonie unaufgelöſt zurückbleiben, ſofern ſie nämlich daſſelbe in den ausgeſprochenſten Widerſpruch mit ſeinem eignen Begriff oder Weſen als Menſch bringen würde. Die bloße Untugend hingegen, da ſie weſentlich den Kampf gegen die ſittliche Abnormität (die Sünde) involvirt, iſt weit entfernt davon, eine ſolche Harmonie zu ſein; es characteriſirt ſie vielmehr grade der innere Zwieſpalt zwiſchen Gutem und Böſem in dem ſittlichen Sein des untugendhaften Individuums. (§. 703.)

§. 742. Ihrer weſentlichen Untheilbarkeit ungeachtet iſt doch die Untugend in jedem untugendhaften Individuum unter einer *ſchlechthin eigenthümlichen* Geſtalt geſetzt, d. h. in einem ſchlechthin eigenthümlichen Miſchungsverhältniſſe der einzelnen beſondren Untugenden. Immer hat eine einzelne beſondre Untugend ein ſpezifiſches Uebergewicht, und theilt allen übrigen, ſie ſpezifiſch abſchattirend, durch ihre eigne beſondre Farbe eine gemeinſame ſchlechthin eigenthümliche Färbung mit. Dieſes Uebergewicht der dominirenden Untugend iſt einerſeits urſprünglich angelegt in der natürlichen Grundlage der Individualität, dem Naturell, d. h. es beruht auf einem untugendhaften Talente, — andrerſeits aber kann es auch das eigne ſittliche Product des untugendhaften Individuums ſein, das Werk der untugendhaften Characterbildung. Die Characterbildung kann ſogar die natürlich angelegte Herrſchaft einer beſtimmten beſondren Untugend wenigſtens relativ aufheben, und zwar auch ſchon im natürlich ſündigen Zuſtande. Bei weiter vorgeſchrittener ſittlicher Entwickelung ſind in dieſer Beziehung immer *beide* eben genannte Cauſalitäten *zugleich* wirkſam, entweder ſo, daß ſie einander gegenſeitig unterſtützen, oder ſo, daß ſie einander gegenſeitig bekämpfen und beſchränken.

§. 743. Dieſes Uebergewicht einzelner beſondrer Untugenden iſt aber in dem untugendhaften Individuum zugleich eine wirkliche Störung des Gleichgewichts und mithin auch der Harmonie der beſondren Momente ſeiner (untugendhaften) Sittlichkeit, da die Untugend die vollſtändige Harmonie derſelben ausdrücklich ausſchließt. Eine *relative* Einheit der individuellen (untugendhaften) Sittlichkeit beſteht zwar auch in dem Untugendhaften

zusammen, indem es auch in ihm sein spezifisches Maaß an der Individualität hat; allein da diese eine abnorm entwickelte ist, so ist auch jenes Maaß ein unrichtiges, und die innere Einheit, welche dasselbe constituirt, ebenfalls eine unrichtige, d. h. eine nur relative.

§. 744. Bei der natürlichen sittlichen Verderbniß sind die Talente zugleich Anlagen zu Untugenden, die sich auch in irgend einem Maaß bethätigen müssen. Aber deshalb sind sie nicht etwa sittliche Uebel. Denn der Mangel des Talents ist in dem natürlich sündigen Menschen nicht minder auch eine Anlage zur Untugend. Nur ist er eine Prädisposition zum bloßen Tugendmangel, also zur negativen Untugend, während die Talente Prädispositionen zu falschen Tugenden, also zu positiven Untngenden sind: welches beides ethisch beurtheilt sich völlig gleich steht.

§. 745. Da das Talent auch zur Untugend in einer wesentlichen Beziehung steht, so gibt es auch eine Virtuosität der Untugend. Doch nur als Virtuosität des wirklichen Lasters. Denn die bloße Untugend, indem sie wesentlich den Kampf des sittlichen Subjects gegen sie involvirt, schließt durch ihren Begriff selbst die Möglichkeit der Virtuosität in ihr aus.

§. 746. Da die Vollendung der sittlichen Entwickelung des Individuums überhaupt durch die Normalität derselben bedingt ist, so kann es bei der Untugend im Individuum zu keiner vollständigen Entwickelung seiner Talente kommen. Es kann bei ihr weder die vollständige Gesammtheit seiner Talente sich entfalten, noch irgend ein einzelnes zu der vollständigen Höhe, die zu erreichen es an sich fähig wäre.

§. 747. Da nun so bei der Untugend die vollständige Entwickelung der Talente der Einzelnen nicht erreichbar ist, so ist bei ihr auch keine vollendete Harmonie des Zusammenwirkens dieser letzteren in ihrem Sich gegenseitig ergänzen, und mithin auch keine Vollendung der sittlichen Gemeinschaft möglich.

§. 748. Dem Bisherigen zufolge ist die untugendhafte Entwickelung des natürlich sündigen menschlichen Individuums eine wirkliche positive Verkehrung desselben, — nicht etwa bloß ein Zurückbleiben desselben hinter dem ihm für seine (sittliche) Entwickelung gesteckten Ziele, sondern zugleich eine positiv abnorme (sittliche) Entwickelung, und zwar des ganzen Individuums,

ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt und ſeiner Natur, alſo ſeiner ganzen Perſon, nicht bloß einzelner Elemente oder einzelner Seiten derſelben. Das Ergebniß der untugendhaften Entwickelung iſt die Entſtehung eines ſittlich abnormen Menſchen, einer ſittlich abnormen vollſtändigen Perſon (Natur und Perſönlichkeit), eines Menſchen der Sünde, eines „alten Menſchen". Die Aufhebung der Untugend in dem Individuum kann daher ſchlechterdings nicht als bloße Beſſerung gedacht werden, ſondern nur als eine totale einerſeits Umkehr und andrerſeits Umarbeitung und Umwandlung deſſelben, nur als die Aufhebung der geſammten bisherigen Entwickelungsreihe ſeines ſittlichen Seins und die Anknüpfung einer völlig neuen — nur als die Ertödtung des alten Menſchen der Sünde und die Erzeugung eines neuen ſittlich normalen in dem Individuum, mit Einem Worte nur als eigentliche Bekehrung und Wiedergeburt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Tugend des neuen Menſchen.

§. 749. Die Bekehrung und Wiedergeburt des natürlich ſündigen menſchlichen Individuums, ohne welche die Aufhebung der Untugend und die Herſtellung der Tugend in ihm, alſo überhaupt ſeine ſittliche (d. h. beſtimmt religiös-ſittliche) Normaliſirung unmöglich iſt, (§. 748.) iſt (nach Theil I, Abtheil. 2,) nicht anders als möglich denkbar, als kraft der durch den zweiten Adam oder den Erlöſer erwirkten (objectiven) Erlöſung, — nämlich vermöge der ſubjectiven Aneignung dieſer vonſeiten des ſündigen Individuums, durch welche ſie ihm zum wirklichen (ſubjectiven) Heil wird. Der vermöge ſolcher ſubjectiver Aneignung der objectiv gegebenen Erlöſung des Heils wirklich individuell (perſönlich) Theilhaftige, und er allein, iſt in concreto der Tugendhafte.

§. 750. Dieſe Aneignung kann ihrem Begriff ſelbſt zufolge nur vermöge eines ſittlichen Proceſſes in dem natürlich ſündigen Individuum geſchehen. Hierin liegt dann ſchon unmittelbar, daß ſie ſich nur über eine Vielheit von Vermittelungsmomenten hinweg, alſo nur allmälig vollziehn kann. Hiernach gibt es aber ſelbſt kraft der bereits vorhandenen Erlöſung und innerhalb des Bereichs ihrer geſchichtlichen Wirkſamkeit bis zur Vollendung des Heils im Individuum hin keine wirklich, d. i. abſolut normale individuelle ſittliche Entwickelung und individuelle Sittlichkeit, ſondern nur eine ſich (kraft der göttlichen Erlöſungsgnade) normaliſirende und ſomit relativ normale. Auch innerhalb der Erlöſung giebt es folglich vor dem ſchlechthin vollendeten Heil des erlöſten Subjects überall nur eine relative Tugend. Sofern jedoch jenes Sich normaliſiren der individuellen Sittlichkeit als ein, wenigſtens ausgeſprochen annäherungsweiſe,

stätiges gedacht wird, — wie die Natur der Sache dieß gestattet, — ist diese bloß relative Tugend, als eine ihre bloße Relativität stätig mehr und mehr überwindende und von sich abthuende, nichts destoweniger (ihrer Relativität ungeachtet) keine Untugend, sondern wirkliche Tugend.

§. 751. Wiewohl aber die subjective Aneignung der objectiven Erlösung vonseiten des natürlich sündigen Menschen wesentlich sittlich, d. h. durch das eigne Handeln dieses letzteren vermittelt ist, so ist sie doch schlechterdings nicht als die eigne That desselben für sich allein denkbar. Sie kann nämlich der Natur der Sache nach offenbar nur vermöge eines Acts voller und unbedingter Selbstbestimmung des sündigen Menschen (nur vermöge eines schlechthin aufrichtigen und ernstlichen Sich bekehren wollens desselben) erfolgen, ein solcher aber ist für ihn (als sündigen) aus sich selbst allein, weil durch die Sünde eben seine Persönlichkeit selbst wesentlich alterirt ist (§. 477.), eine reine Unmöglichkeit. So lange er der sündige ist, ist auch sein Selbstbewußtsein irgendwie getrübt und seine Selbstthätigkeit irgendwie gelähmt, mithin die Macht der Selbstbestimmung in ihm nur relative vorhanden, — folglich kann er, eben so wenig als er sich mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie von der Sünde abkehren kann, eben so wenig auch mit völliger Aufrichtigkeit und völliger Energie, d. h. wahrhaft die ihm sich darbietende Erlösung ergreifen und sich zueignen. Um dieß zu können müßte er wirklich vollkräftig wollen können, dazu aber müßte er bereits thatsächlich von der Sünde frei, also des Heils der Erlösung gar nicht bedürftig sein, was wider die ausdrückliche Voraussetzung ist. Es ist daher die Möglichkeit eines von dem sündigen Individuum für sich allein auf die Aneignung der objectiven Erlösung wirksame oder erfolgreich gerichteten Handelns, ja auch nur des Ausgehens eines unbedingt auf dieses Ziel gerichteten Handelns von ihm selbst schlechterdings nicht abzusehn. Ist eine wirkliche subjective Aneignung der (objectiven) Erlösung vonseiten des natürlich sündigen Menschen möglich, so ist sie es nur vermöge einer Wirkung Gottes in ihm, nur vermöge eines von Gott in ihm gewirkten, und zwar beides primitiv oder seiner Entstehung nach

causirten und in seinem Verlauf wirksam bethätigten, sittlichen Processes. Wie es denn auch schon unmittelbar in dem Begriff der Wiedergeburt liegt, daß sie nicht letztlich die eigne That des menschlichen Einzelwesens sein kann, indem es widersprechend ist, daß Einer sich selbst zeuge und gebähre.

Anm. Man sagt wohl, der Mensch dürfe sich nur aufrichtig von der Sünde abkehren wollen, so sei er auch sofort des Heils theilhaftig und bei Gott in Gnaden. Dieß mag in abstracto immerhin zugegeben werden. Aber darin eben liegt die Schwierigkeit, daß der Mensch als noch sündiger es psychologisch nicht vermag, unbedingt aufrichtig sich von der Sünde abkehren zu wollen.

§. 752. Kraft einer solchen Wirkung Gottes aber ist die Aneignung der Erlösung vonseiten des sündigen Menschen und sein Eintritt in den Zustand des Heils allerdings denkbar. Im Allgemeinen beruht nämlich ihre Möglichkeit auf dem Umstande, daß in der durch die sündige Entwickelung bewirkten Vergeistigung des Individuums, wegen der Abnormität jener, nicht schlechthin wirklicher, sondern nur approximativer Geist, nur ein geistartiges Sein zustande gekommen ist, also ein, als wesentlich noch materielles, wieder in sich selbst auflösbares Product. Denn dieses geistartige Sein ist allerdings Einheit des Ideellen und des Realen; aber, weil in ihr das Ideelle kein Ideelles ist, eine nicht schlechthin vollzogene Einheit beider. Die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes auf das sündige Individuum aber ist letztlich in dem wesentlichen Verhältniß Gottes zur menschlichen Kreatur begründet, das durch die sündige Entwickelung, weil sie nur eine relativ abnorme ist, nur relativ aufgehoben ist, — auf bestimmte Weise aber vermittelt durch die Einverleibung des gottmenschlichen Erlösers in die Menschheit, vermöge welcher dieser und in ihm und mittelst seiner Gott in ihr eine organisch wirksame Potenz geworden ist.

§. 753. Da die die Theilhaftigwerdung des natürlich sündigen Individuums an dem Heil der Erlösung wirkende Wirksamkeit Gottes eine durch den Erlöser in seinem organischen Verhältniß zur Menschheit vermittelte, alle Wirksamkeit des Erlösers aber wieder bestimmt durch seinen (geistigen) Naturorganismus, d. h. seinen heiligen Geist oder durch den „heiligen Geist“ κατ' ἐξοχήν,

(s. §. 558.) vermittelt ist: so ist die Aneignung der Erlösung von Seiten des sündigen Individuums und mit dieser seine Entsündigung oder religiös-sittliche Normalisirung näher zu denken als eine Wirkung Gottes durch den „heiligen Geist" (des Erlösers), — und da sie von Gott selbst ausgeht, und nicht etwa erst durch das sündige Individuum in ihm hervorgerufen wird, mithin eine auffeiten des Menschen schlechthin unverdiente ist, als eine Wirkung der göttlichen Gnade oder eine Gnadenwirkung. Diese Gnadenwirkungen sind nicht als isolirt von der speciellen Leitung auch des äußeren Lebens des menschlichen Individuums durch die göttliche Weltregierung zu denken, sie sind vielmehr in die gesammte spezielle göttliche Gnadenführung oder die göttliche Erziehung *) des Einzelnen zum Heil innig mit hineinverflochten, und machen integrirende Bestandtheile derselben aus. Sie werden bestimmt eben durch die göttliche Anordnung und Leitung der äußeren Lebensverhältnisse des Menschen vermittelt, wodurch sie dann grade ihre volle Wirksamkeit erhalten, und die göttliche Gnadenführung bildet ihre allgemeine Unterlage und das sie unter sich zusammenhaltende Band.

Anm. 1. Die dogmatische Beziehung der göttlichen Gnadenwirkungen als eines influxus Dei physicus ist sehr treffend. Sie sind dieß sofern einerseits die wirkende Causalität in ihnen die göttliche Natur, näher die (geistige) Natur des Erlösers, der „heilige Geist", und andrerseits ihr unmittelbares Object im Menschen seine Natur ist, sein Organismus oder beseelter Leib, sei es nun der materielle oder der geistige.

Anm. 2. Ueber die göttliche Gnadenführung vgl. Reinhard, Syst. d. chr. Moral, IV, S. 204—229. Zu ihr gehören insbesondre auch die göttlichen Prüfungen. Nach unserm Begriff von der Allwissenheit Gottes und ihrem Verhältniß zu der menschlichen Selbstbestimmung (s. §. 42, Anm., Bd. I, S. 117 ff.,) haben wir sie unbedenklich als Erprobungen im eigentlichen Sinne zu betrachten, d. h. als ein wirkliches den Menschen auf die Probestellen durch solche Situationen, in denen seine Selbstbestimmung nur vermöge eines vorzugsweise

*) Tit. 2, 11. 12. Hebr. 12, 4—11.

intensiven Sich in sich selbst zusammen nehmens sich richtig entscheiden kann. Diese Prüfungen sind eben deshalb für den Menschen unvermeidlich zugleich Versuchungen. Gleichwohl versucht Gott niemanden (Jac. 1, 13), d. h. die Absicht Gottes bei seinen Prüfungen geht nie dahin, den, welchen er prüft, dadurch zur Sünde zu veranlassen. Allerdings aber, da es der Natur der Sache nach kein andres Prüfungsmittel gibt als die Versuchung, läßt Gott den Menschen in Versuchung kommen. Er läßt es zu, daß der Mensch von Andern (es seien nun Menschen als Dämonen, s. §. 519,) versucht werde, jedoch so, daß er zugleich diese Versuchung innerhalb der seinem Vermögen verhältnißmäßigen Schranken hält (1. Cor. 10, 13), — und führt ihn eben hiermit selbst in Versuchung (Matth. 6, 13). Vgl. überhaupt Harleß, Christl. Ethik, S. 94 — 101, und Hirscher, Christl. Moral, II, S. 382 f., vgl. I, S. 445 f.

§. 754. Da die subjective Aneignung der Erlösung und mit ihr die Entsündigung oder die Herstellung*) der Normalität des natürlich sündigen Menschen nur von einer Wirksamkeit Gottes auf diesen ausgehen kann: so ist sie, ungeachtet sie wesentlich ein sittlicher Proceß ist, doch nur als ein innerhalb des directen Verhältnisses des Menschen zu Gott, also nur als ausdrücklich und vorwiegend unter dem religiösen Character (unter der religiösen Potenz) gesetzter sittlicher Proceß denkbar, nur als ein wesentlich ausdrücklich und vorwiegend religiös bestimmter Hergang, nicht als ein lediglich sittlicher oder doch ausdrücklich und vorwiegend nur sittlich bestimmter Proceß.

§. 755. Allein ungeachtet der die Aneignung der Erlösung vonseiten des natürlich sündigen Menschen bewirkende Proceß einerseits schlechterdings als ein causaliter von Gott ausgehender und von ihm durch seine schöpferisch wirkende Gnade oder durch den „heiligen Geist" gewirkter zu denken ist: so muß doch nichts

*) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit Ein für allemal, daß ich in diesem Buche durchweg das einfache „Herstellen" (und „Herstellung") nie in der Bedeutung von Wiederherstellen gebrauche, sondern immer nur in dem Sinne von: etwas, das als Aufgabe gestellt ist, zuwege bringen.

desto weniger dem Begriff der Sache zufolge andrerseits eben so unbedingt festgehalten werden (s. oben §. 750.), daß der sündige Mensch schlechthin nur vermöge eines wirklich sittlichen Processes, also nur vermöge seiner eignen sittlichen That die Erlösung zu eigen erlangen und ihres Heils theilhaft werden kann. Die subjective Aneignung der Erlösung und die Entsündigung bewirkende Gnadenwirksamkeit Gottes muß also gedacht werden als eine Wirksamkeit Gottes in dem natürlich sündigen menschlichen Individuum selbst, d. i. namentlich in seiner Persönlichkeit und vermittelst ihrer Functionen, — und der causaliter auf Gott zurückzuführende Proceß der subjectiven Aneignung der Erlösung oder der Erlangung des Heils und der Entsündigung als ein wirklich sittlicher Hergang, als eine wirkliche sittliche Entwickelung in dem natürlich sündigen Individuum, deren erster Impuls und bleibendes Princip jedoch nicht in diesem selbst liegt, sondern in Gott, also als eine solche Wirkung Gottes auf das sündige Individuum und in demselben, die wesentlich zugleich ein eigner Act (ein eignes Handeln) desselben ist. Widrigenfalls würde nämlich in der Aneignung der Erlösung die Continuität der Lebensentwickelung des Individuums abgerissen, und die Identität des sündigen Individuums und des entsündigten aufgehoben, also nicht sowohl die Sündigkeit des Individuums als vielmehr dieses selbst (sein Sein) vernichtet, was nichts andres sein würde als die Negation der Entsündigung selbst*). Diese ist vielmehr zu denken als eine mittelst der sittlichen Functionen des sündigen Individuums selbst kraft der Gnadenwirkung Gottes erfolgende Aufhebung der Reihe seiner bisherigen sittlichen Entwickelung und Anknüpfung einer völlig neuen Reihe derselben in entgegengesetzter Richtung. Der die Entsündigung durch Aneignung der Erlösung wirkende Gnadenact Gottes ist deshalb nothwendig als ein für und durch das sündige Individuum vermittelter zu denken; und darin liegt dann auch schon mit, daß er sich nur allmälig vollziehen kann.

§. 756. Der allgemeine Begriff des Vermitteltseins der göttlichen Gnadenwirkungen für das sündige Individuum ist die

---

*) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 478.

Empfänglichkeit desselben für sie. Diese Empfänglichkeit kann aber selbst wieder nur als eine in ihm von Gott gewirkte gedacht werden; denn als Resultat des abnormen sittlichen Processes an und für sich, der eine nur immer tiefere sittliche Depravation ist, ist sie nicht begreiflich. Sein Resultat ist wohl das Bedürfniß der göttlichen Gnadenwirkung, aber nicht die Empfänglichkeit für sie. Selbst das Gefühl des Bedürfnisses ist Empfänglichkeit erst dann, wenn es mit dem Vermögen verbunden ist, die dargebotene göttliche Hülfe zu ergreifen, ja auch nur eine solche Hülfe wirklich, d. h. unbedingt ernstlich zu suchen.

§. 757. Diese Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirkung kann aber auch wieder nur als eine auf sittlichem Wege in dem sündigen Individuum durch Gott gewirkte gedacht werden, — also als in ihm mittelst eines sittlichen Hergangs zustande gekommene, der sein Princip und seinen Impuls nicht in dem sündigen Individuum selbst hat, sondern allein in der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem natürlich sündigen Menschen ist demnach zu denken als selbst Wirkung der göttlichen Gnade, d. h. als Wirkung der vorbereitenden Gnade, — diese Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade in ihm aber als eine ausdrücklich für ihn vermittelte.

§. 758. Demzufolge muß der Ausgangspunkt des Heils oder der subjectiven Aneignung der objectiven Erlösung gedacht werden als ein solcher Moment, in welchem die göttliche Gnade das für sie noch unempfängliche menschliche Individuum in der Weise berührt, daß in ihm durch diese Berührung, ohne daß bei ihm schon irgend eine wirkliche Empfänglichkeit für die göttliche Gnade vorausgesetzt werden darf, eben diese Empfänglichkeit hervorgerufen werden kann. Eine solche Berührung ist aber nur in dem Falle möglich, wenn die göttliche Gnade dergestalt auf das natürlich sündige Individuum wirkt, daß sie, um aufgenommen zu werden, nichts weiter voraussetzt als die allgemeine, weil rein natürliche, psychologische Erregbarkeit.

Anm. In dieser bloß psychologischen Empfänglichkeit ist eine Selbstbestimmung des Menschen noch gar nicht mitgesetzt, und eben hierdurch unterscheidet sie sich wesentlich von

der eigentlich sittlichen Empfänglichkeit. Jene rein für sich allein ist das, was die Concordienformel die capacitas mere passiva des natürlichen Menschen sich bekehren zu lassen, nennt.

§. 759. Dieser Fall nun findet dann statt, wenn die göttliche Gnade von außenher, und lediglich von außenher auf das natürlich sündige Individuum, und zwar näher unmittelbar auf sein Selbstbewußtsein — durch welches ja überhaupt nothwendig überhaupt alle vonaußenherkommenden Einwirkungen auf die Persönlichkeit vermittelt werden, (§. 176.) — einwirkt, folglich unmittelbar gar nicht als göttliche Gnade, d. i. als Einwirkung des „heiligen Geistes", sondern als von außenher in das Selbstbewußtsein fallende (als äußerlich wahrnehmbare) Thatsache oder Erscheinung, d. h. als göttliche Offenbarung. Wobei es im Wesentlichen völlig gleich gilt, ob eine solche äußere Offenbarung unmittelbar oder mittelbar an den Menschen gelangt, d. h. ob durch einen wirklich neuen geschichtlichen Offenbarungshergang oder durch die anschauliche Vorführung einer bereits vergangenen Offenbarungsgeschichte vor sein Selbstbewußtsein durch lebendige Mittheilung der Kunde von ihr, also näher durch die Verkündigung des geoffenbarten Wortes Gottes (§. 242.) und namentlich des Evangeliums von dem Erlöser, — sei es nun durch menschliches Wort oder durch göttliche individuelle Führung, welche in Wahrheit der Natur der Sache nach immer beide zusammenwirken. Möglich ist nämlich auch jener zuerst gedachte Fall auch nach dem schon erfolgten Abschluß der göttlichen Offenbarung durch die wirklich vollbrachte Erlösung und ungeachtet der absoluten Vollendung der göttlichen Offenbarung in dem Erlöser allerdings noch immer, sofern ja die Entwickelung des Verständnisses dieser Offenbarung Gottes in dem Erlöser aufseiten der sündigen Menschheit keineswegs auch schon zugleich mit ihr selbst abgeschlossen ist, vielmehr dem Begriff der Sache selbst zufolge bis zur vollständigen Vollendung einerseits der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers und andrerseits der Entwickelung der menschlichen Erkenntniß ununterbrochen fortgeht. Eine solche äußere und lediglich äußere Offenbarung Gottes an den Menschen setzt in diesem zu ihrer Aufnahme nichts weiter voraus als irgend ein Maaß von Lebendigkeit des Selbstbewußtseins oder der erkennenden Function.

§. 760. Der Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen in dem sündigen Menschen muß demnach schlechterdings als eine äußere Offenbarung Gottes für ihn gedacht werden. Diese, als eine rein äußere gefaßt, hat, indem sie dem Selbstbewußtsein Gott auf eine neue eigenthümlich nahe und anschauliche Weise zur Wahrnehmung bringt, zu ihrer unmittelbaren, aber rein natürlichen (rein psychologisch nothwendigen) Wirkung eine spezifisch kräftige Erregung des durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirten Gottesbewußtseins. Als eine solche bloß von außenher kommende religiöse Anregung seines Selbstbewußtseins hat diese göttliche Aufweckung des Gottesbewußtseins in ihm durchaus nichts zwingendes für den Menschen. Es steht in der Macht dieses letzteren, sich mit seiner Selbstbestimmung entweder affirmativ oder negativ gegen sie zu verhalten, entweder sich ihr hinzugeben oder sich gegen sie zu verschließen. Gibt er sich nun ihr hin, so ist die, immer noch rein natürliche Folge davon eine spezifische Aufhellung und Reinigung, eben damit aber unmittelbar zugleich auch Verstärkung seines durch die Sünde verdunkelten Gottesbewußtseins, beides, zunächst wie es religiöses Gefühl, dann aber auch wie es religiöser Sinn oder resp. Verstand ist, — die Entstehung der Gottesfurcht im weiteren Sinne des Worts in ihm.

§. 761. Das so wieder sich bestimmt und mit wenigstens relativer Klarheit als Gottesbewußtsein vollziehende und also sich Gott zuwendende Selbstbewußtsein wirkt wiederum ebenso rein natürlich unmittelbar auf die durch die sündige Entwickelung abnorm deprimirte Gottesthätigkeit, und ruft eine spezifisch kräftige Erregung derselben hervor, eine bestimmte Sollicitation derselben, sich auf die Aufhebung der bisherigen sündigen Entwickelung und ihres Ergebnisses zu richten. Auch diese weitere Fortwirkung der (vonseiten des Selbstbewußtseins affirmativ aufgenommenen) göttlichen Anregung führt aber durchaus keinen Zwang für den Menschen mit sich. Ob er sich gegen die von der Gottesfurcht in ihm unvermeidlich ausgehende Erweckung seiner Gottesthätigkeit mit seiner Selbstbestimmung affirmativ verhalten will oder negativ, ob er ihr Raum geben oder sie zurückdrängen will, das steht bei ihm. Verstattet er ihr aber Raum, so ist die ebenfalls rein natürliche Folge davon die spezifische Verstärkung der durch die Sünde erlahmten Got-

testhätigkeit in ihm und hiermit das wirkliche Wirksamwerden eben jener Reaction gegen seine bisherige sündige Entwickelung. Diese Reaction ist eine Gegenwirkung der Gottesthätigkeit beides, zunächst wie sie religiöser Trieb, d. i. Gewissen, dann aber auch wie sie religiöse Kraft, d. i. göttliche Mitthätigkeit ist. Sie ist also allerdings zunächst Gewissensschmerz, dann aber ebenso wesentlich auch Vorsatz und Versuch der Besserung (vermöge der wiederbelebten göttlichen Mitthätigkeit). Eben als die Einheit dieser beiden ist sie die Reue*), die so die natürliche Wirkung der wiederbelebten Gottesfurcht ist, sofern der Mensch ihre Wirksamkeit auf seine Selbstthätigkeit nicht unterdrückt.

§. 762. Die bisher beschriebene göttliche Anfassung des sündigen Menschen durch die von aussenher an ihn herangebrachte göttliche Offenbarung ist die Berufung desselben, deren unmittelbare Wirkung, sofern sie eine erfolgreiche ist, aufseiten des Menschen Gottesfurcht (im engeren Sinne) und Reue sind. Eben als eine bloß von außenher kommende Erregung seiner Persönlichkeit von Gott hat die Berufung für den Berufenwerdenden in keiner Weise etwas zwingendes, sondern es steht in seiner Macht, sich gegen sie entweder affirmativ oder negativ zu verhalten, sie entweder anzunehmen oder abzulehnen. Welches von beiden auch statthaben mag, das Zustandekommen der Gottesfurcht und mittelst dieser dann auch der Reue in ihm oder ihr Nichtzustandekommen, es ist seine eigene That, das Werk seiner Selbstbestimmung. Kommen aber so durch seine eigne Selbstbestimmung Gottesfurcht und Reue wirklich in ihm zustande, so war dieß augenscheinlich eben nur vermöge der ihn berufenden göttlichen Gnade möglich; und jene haben mithin wesentlich ihre letzte Causalität in dieser, wenn gleich sie nicht durch sie für sich allein causirt sind.

§. 763. Diese Berufung, wenn sie angenommen wird und mithin erfolgreich ist (wirksam ist sie ihrem Begriff zufolge immer,), ist der reale Anfangspunkt der wirklichen Aneignung der Erlösung vonseiten des sündigen Menschen und also des Heils dieses letzteren.

*) 2 Cor. 7, 8—11. Vergl. auch J. Müller, die chr. Lehre v. d. Sünde, I, S. 243—246. (2. A.), der sehr richtig urgirt, daß das bloße Schuldgefühl und das böse Gewissen nicht schon die Reue ist, indem diese „nicht eine bloße Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern zugleich ein Wollen" ist.

§. 764. Mit der Annahme der Berufung in Gottesfurcht und Reue ist in dem sündigen Menschen selbst für die göttliche Gnade im engeren Sinne, d. h. für sie als eine innerlich wirksame, ein bestimmter wirklich empfänglicher Punkt gegeben, an den also ihre innerliche Wirksamkeit anknüpfen kann, und zwar ein doppelter, der eine aufseiten des Selbstbewußtseins (die Gottesfurcht), der andere aufseiten der Selbstthätigkeit (die Reue). So ist in ihm wirklich die Möglichkeit einer göttlichen Gnadenwirksamkeit im eigentlichen Sinne auf ihn vorhanden, d. h. die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes oder näher des Erlösers durch seinen heiligen Geist auf die Funktionen des Naturorganismus (des beseelten Leibes) des sündigen Menschen, aus denen die Bestimmtheit seines persönlichen Lebens oder seiner Persönlichkeit resultirt.

§. 765. Eine solche eigentliche (d. h. innerliche) Gnadenwirkung Gottes auf den sündigen Menschen ist aber auch die unumgängliche Bedingung der Erhaltung und vollends des Wachsthums der durch die göttliche Berufung in ihm hervorgerufenen Empfänglichkeit für sie. Nämlich sich selbst überlassen muß diese letztere allmälig wieder erlöschen. Die Gottesfurcht kann sich in dem Selbstbewußtsein des natürlichen sündigen Menschen, wie sie durch einen außerordentlichen Reiz von außenher in ihm angeregt ist, nicht bleibend erhalten; denn die Stärke des erregenden äußeren Reizes läßt nothwendig in demselben Maaße nach, in welchem er seine Neuheit und Ungewohntheit, d. i. eben seine Eigenschaft, außerordentlicher Reiz zu sein, einbüßt, — das Selbstbewußtsein des sündigen Individuums aber kann sich für sich allein nicht wieder zu kräftiger Gottesfurcht vollziehn, weil es ja in sich organisch alterirt und erkrankt ist. Und völlig der gleiche Fall findet auch in Ansehung der Reue statt, deren Energie ja durch die Lebendigkeit der Gottesfurcht bedingt ist. Also schon um die durch die Berufung erwirkte Empfänglichkeit für die die Erlösung aneignende oder das Heil mittheilende göttliche Gnadenwirkung zu bewahren, bedarf es schlechterdings einer inneren Gnadeneinwirkung Gottes (durch den „heiligen Geist") auf den in der Berufung von außenher göttlich angefaßten Menschen. Diese erste innere göttliche Gnadenwirkung, die aus dem eben angegebenen Grunde die unmittelbare Folge der Annahme der Berufung ist, ist die Er-

weckung. Sie ist eine unmittelbare (übernatürliche) Belebung und Steigerung der Functionen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit des sündigen Menschen unter ihrer ausdrücklichen Bestimmtheit als Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit durch den „heiligen Geist" über den auf dem dermaligen natürlichen Standpunkt der religiös-sittlichen Entwickelung des betreffenden Individuums durch die eigne Selbstbestimmung dieses für sich allein (lediglich als solche) erreichbaren Höhepunkt der Kräftigkeit hinaus. Sie ist sonach eine (übernatürliche) Wirkung Gottes in dem Menschen, aber eine solche, die doch insofern bestimmt für diesen vermittelt, ja sein eignes Werk ist, als sie ja eben die Bestimmtheit in ihm realiter setzt, welche seine eigne sittliche Selbstbestimmung ausdrücklich erstrebt, nur in ohnmächtiger und deshalb erfolgloser Weise.

766. Sofern diese erweckende Gnadenwirkung auf das Selbstbewußtsein des Menschen, nämlich als Gottesbewußtsein, gerichtet ist, ist sie die Erleuchtung, — sofern sie auf seine Selbstthätigkeit, nämlich als Gottesthätigkeit, gerichtet ist, ist sie die Zerknirschung (contritio), welche beide also wesentlich zusammen gehören.

§. 767. Etwas Zwingendes hat auch die Erweckung nicht, da sie ja eben nur die erhaltende und ebendamit zugleich steigernde Erregung der Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirksamkeit Gottes ist, die Empfänglichkeit aber ihrem Begriff zufolge in der bloßen realen Möglichkeit der Annahme von etwas besteht, und die Nöthigung zu dieser Annahme ausdrücklich ausschließt.

§. 768. Mit der Erweckung ist der Proceß der Entsündigung oder der religiös-sittlichen Normalisirung des sündigen Menschen, der Proceß seiner Umkehr in ein Gott positiv zugewendetes Verhältniß und in die sittliche Normalität, kurz der Bekehrungsproceß desselben in den Gang gebracht; aber seine Bekehrung selbst ist mit ihr noch nicht wirklich zustande gekommen oder auch nur entschieden. Ihr Zustandekommen ist jetzt noch erst bedingt auf der einen Seite durch das Eingehen des erweckten Individuums mit seiner Selbstbestimmung auf die erweckende Gnadenwirkung, durch sein Sich von der göttlichen Gnade erwecken lassen. Denn nur hierdurch kann das Werk Gottes in ihm ein durch es selbst vermitteltes, also zugleich sein eignes Werk werden, wie es

die unüberhebliche Forderung ist. Ein solches eignes, d. h. selbstbewußt-selbstthätiges Eingehen des sündigen Menschen auf die nunmehr in ihm factisch wirksam gewordene göttliche Gnadenwirksamkeit ist nämlich jetzt, grade vermöge dieser selbst, wenigstens annäherungsweise möglich, indem sie ja eben wesentlich eine, — wenn gleich nur übernatürlich zustande kommende, und also auch an sich nur momentane, — annäherungsweise Herstellung der Integrität der Persönlichkeit, d. h. eben zugleich der wirklichen Macht der Selbstbestimmung in ihm ist. Auf der andern Seite*) aber kann es zu einer zur wirklichen Bekehrung ausschlagenden Entscheidung des Bekehrungsprocesses nicht anders kommen als durch Gott selbst, näher durch eine spezifische Steigerung seiner erweckenden (inneren) Gnadenwirksamkeit. Die Möglichkeit der wirklichen Bekehrung ist nämlich offenbar bedingt durch das Zustandekommen wenigstens Eines Moments wirklich vollkräftigen Gottesbewußtseins, und mithin zugleich eines wirklich vollen persönlichen Selbstbewußtseins, und einer wirklich vollkräftigen Gottesthätigkeit, und mit ihr zugleich einer wirklich vollen persönlichen Selbstthätigkeit in dem Erweckten, — ja die wirkliche Bekehrung ist eben selbst wesentlich nichts andres als das Zustandegekommensein dieser beiden und zwar, was schon unmittelbar in ihrem Begriff selbst mitliegt, in ihrer vollen Einheit, — in der Art, daß sie fortan das gesammte religiös-sittliche Leben des Individuums und seine gesammte religiös-sittliche Entwicklung als das sie bestimmende Princip beherrschen. Bei der infolge der Sünde eingetretenen abnorm hohen und vermöge dieses ihres Ueberschwellens die Persönlichkeit alterirenden Gewalt der materiellen oder sinnlichen Functionen kann es aber in dem Menschen kraft der Entwickelung seines eigenen Lebensprocesses für sich allein zu einer solchen Vollkräftigkeit einerseits des Selbstbewußtseins und mit ihm des Gottesbewußtseins und andrerseits der Selbstthätigkeit und mit ihr der Gottesthätigkeit, auch bloß momentan, schlechterdings nicht kommen. Die Möglichkeit einer solchen Vollkräftigkeit beider ist schlechterdings bedingt durch die vorhergängige, wenn auch nur momentane, Depression der Wirk-

*) Die Schwierigkeit, um die es sich im Folgenden handelt, fühlt gar wohl Romang, Syst. der nat. Religionslehre, S. 476. Anm.

samkeit der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Functionen im Menschen bis zur normalen Höhe ihrer Gewalt.*) Eine solche Depression aber kann wieder nicht anders als möglich gedacht werden denn als durch eine göttliche Wirkung, also vermöge einer specifischen Steigerung der göttlichen Gnadenwirksamkeit zustande kommend. Vermöge einer solchen die Gewalt der sinnlichen Functionen im Menschen momentan bis auf den normalen Grad herabdrückende Gnadenwirksamkeit kann dann allerdings der Erweckte sich wirklich bekehren, und ihr Eintritt, der aber aufseiten desselben dadurch bedingt ist, daß er der göttlichen Gnadenwirkung Raum gibt, ist unmittelbar selbst seine Bekehrung.

Anm. Dieses Wesen der Bekehrung, wie es auf der eben bezeichneten spezifischen göttlichen Gnadenwirkung beruht, ist es, was in der christlichen Taufe auf mysteriöse Weise dargestellt wird. (Vgl. Röm. 6, 3. ff.) S. darüber unten §. 783.

§. 769. Mit dem wirklichen Eintritt der Bekehrung schlägt die vorbereitende Gnade (gratia praecurrens s. praeveniens) in die wirkende (gratia operans s. convertens) um. Die bereits in der Berufung und noch entschiedner in der Erweckung anhebende göttliche Gnadenwahl ist nun an dem Individuum zum wirklichen Vollzug gekommen. (S. oben §. 529.). Dieses, indem es auch seinerseits seine Berufung und Erwählung festgemacht hat**), ist nun das wirklich erwählte, und diese seine wirkliche Erwählung kann auch nicht wieder rückgängig werden. (S. unten §. 798.)

§. 770. Auch in der Bekehrung wirkt die göttliche Gnade nicht zwingend, vielmehr kommt ja die Bekehrung wesentlich eben dadurch zustande, daß der erweckte Sünder kraft seiner Selbstbestimmung die erweckende Gnadenwirkung sich soweit steigern läßt, daß sie es bis zu dem eben angegebenen Maße der Depression der materiellen Lebensfunctionen in ihm bringt oder ihren Culminationspunkt als bekehrende erreicht. Eben so wenig ist die göttliche Gnadenwirkung in der Bekehrung eine magische; denn sie ist ja die Realisirung eben desjenigen, worauf der Erweckte vermöge seiner

*) 1 Petr. 4, 1. Röm. 6, 6. 7. Col. 2, 11.

**) Vgl. 2 Petr. 1, 10.

eignen Selbstbestimmung von Anfang an ausdrücklich hinstrebte, nur vergeblich und mehr und mehr mit dem klaren Bewußtsein um die Unmöglichkeit, es aus seinen eigenen Mitteln allein jemals zu erreichen. Grade in der Bekehrung ist der sündige Mensch zum ersten Male wahrhaft bei sich selbst, und eben an dem Eindruck erkennt er sie, den er von ihr empfängt, daß nunmehr die Banden der Sünde wirklich zersprengt sind, die ihn bis dahin gefangen hielten, daß er nun wirklich in dem Innersten seiner Persönlichkeit von der Sünde frei geworden ist. Die Bekehrung ist allerdings nur als die Wirkung der göttlichen Gnade im Menschen denkbar; aber sie ist zugleich der eigenste Act des Menschen. Ihrer göttlichen Causalität ungeachtet, ja grade vermöge derselben ist sie ein Act der vollen Selbstbestimmung des Menschen, weil ein Act seiner durch keinen abnormen Gewalteinfluß der materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Lebensfunctionen beschränkten Persönlichkeit.

§. 771. Als menschlicher Act betrachtet ist die Bekehrung unmittelbar zugleich ein negirender und ein ponirender, und zwar beides in unbedingter Weise. Sie ist nach der einen Seite, nach rückwärtshin, die unbedingte Negation der bisherigen abnormen oder sündigen sittlichen Lebensentwickelung, d. i. Buße, welche also nur die absolut zustande gekommene und eben damit dann auch erfolgreiche Reue ist, — und nach der andern Seite, nach vorwärtshin, die unbedingte Position einer neuen normalen sittlichen Lebensentwickelung, d. i. Besserung, nämlich wirkliche und wirklich erfolgreiche Besserung. Beide können nur schlechthin zusammen gegeben sein, und jede von beiden hat nur in der andern ihre Wahrheit. Daher hat auch keine von beiden vor der andern die Priorität voraus.

§. 772. Die Bekehrung ist ferner als menschlicher Act beides, ein Act des Selbstbewußtseins und ein Act der Selbstthätigkeit, also ein theoretischer und ein practischer Act. Da aber in der Bekehrung beide, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf vollkräftige Weise wirksam sind, so coincidiren in ihr auch die Functionen beider durchaus, und die Bekehrung ist mithin ein Act des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit in ihrer durchgreifenden Einheit, ein Act der ganzen, in sich

harmonisch einigen Persönlichkeit. Dieser Act ist der Glaube im weiteren (oder biblischen) Sinne des Worts. Die Bekehrung geschieht also auffeiten des Menschen wesentlich durch den Glauben im weiteren Sinne.

§. 773. Näher ist sie (als menschlicher Act) als Act des Selbstbewußtseins die unbedingte Vollziehung des Gottesbewußtseins, d. h. der Glaube im engeren Sinne des Worts (vgl. §. 237), — als Act der Selbstthätigkeit die unbedingte Vollziehung der Gottesthätigkeit, d. h. die Angelobung an Gott*) (der religiöse Gehorsam in seiner ungetheilten Intensität). Jede dieser beiden Seiten ist wesentlich zugleich gesetzt mit der andern, und keine ist ohne die andere. In dieser ihrer wesentlichen Einheit sind sie der Glaubensgehorsam, und dieser ist eben in concreto der Glaube im weiteren Sinne des Worts (vor. §.). Da jede neue Lebensentwickelung des menschlichen Einzelwesens unmittelbar an der individuellen Seite anhebt, so sind auch beide, Glaube im engeren Sinne und Angelobung an Gott (religiöser Gehorsam) in dem Act der Bekehrung selbst überwiegend unter der individuellen Bestimmtheit gesetzt, jener überwiegend als religiöses Gefühl, diese überwiegend als religiöser Trieb, d. h. als (gutes) Gewissen, worin wesentlich die Selbstaufopferung an Gott mitliegt (S. §. 238.). An sich aber sind beide Functionen jener des ganzen Selbstbewußtseins, also ebensowohl des Sinnes, näher Verstandessinnes, hier mithin bestimmt des religiösen Sinnes, als des Gefühls, d. h. hier des religiösen Gefühls, und diese der ganzen Selbstthätigkeit, also ebensowohl der Kraft, näher der Willenskraft, hier mithin bestimmt der göttlichen Mitthätigkeit, als des Triebes, d. h. hier des Gewissens. Daher liegt im Glauben wesentlich auch schon das religiöse Wissen oder die Theosophie (die Gnosis) mit präformirt, und in der Angelobung an Gott wesentlich auch schon die religiöse Thatkraft zur Heiligung der Welt.

§. 774. Diesem allem zufolge ist die Bekehrung wesentlich die wesentliche Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott. Der bekehrte

*) 1. Petr. 3, 21.

Sünder, wie er durch den Glauben im weiteren Sinne von der Sünde abgewendet und Gott zugewendet ist, steht zu Gott in dem eigenthümlich-angemessenen Verhältniß, und ist mithin gerecht vor Gott. Eben sein Glaube im weiteren Sinne des Worts (d. i. sein Glaube im engeren Sinne und seine Angelobung an Gott,) ist seine Gerechtigkeit vor Gott. Diese Gerechtigkeit aus dem Glauben bezieht sich gleichmäßig auf beide Seiten der Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein besteht sie darin, daß dieses, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Bewußtsein der Sünde oder Schuldbewußtsein (§. 491.) zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesbewußtsein ist, — also einerseits Bewußtsein der Schuldlosigkeit vor Gott, andrerseits Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft. In der Selbstthätigkeit besteht sie darin, daß diese, negativ ausgedrückt, aufgehört hat, Thätigkeit der Sünde, Ungehorsam gegen Gott zu sein, und positiv ausgedrückt, ganz Gottesthätigkeit geworden ist, — also einerseits Freiheit von der Gewalt der Sünde und andrerseits Trieb und Kraft zur Vollbringung des göttlichen Willens.

§. 775. Diese in dem sündigen Menschen unmittelbar zugleich mit seiner Bekehrung zu Gott mitgesetzte Gerechtigkeit vor Gott ist aber, weil die Bekehrung wesentlich auf einen Act Gottes in ihm beruht, wesentlich eine von Gott in ihm gesetzte, und dem Bekehrten als solche bewußt. Als so durch Gott in ihm gewirkte ist sie die Rechtfertigung desselben wie vor Gott so auch durch Gott. Der Umfang dieser Rechtfertigung reicht natürlich genau ebensoweit wie der der Gerechtigkeit vor Gott, und die besondren Seiten dieser sind demnach auch die jener, nur unter der näheren Bestimmtheit, von Gott in dem Menschen gesetzte zu sein. Das Bewußtsein der Schuldlosigkeit, das Aufgehörthaben des Bewußtseins der Sünde stellt sich aus diesem Gesichtspunkt als göttliche Sündenvergebung heraus, — das Bewußtsein der Angehörigkeit an Gott oder der Gotteskindschaft als göttliche Adoption, — die Freiheit von der Gewalt der Sünde als göttliche Freilassung von der Sünde, — der Trieb und die Kraft für die Vollbringung des göttlichen Willens als Getriebenwer-

den durch den Geist Gottes*). Es liegt wesentlich mit im Begriff der Bekehrung, daß der Bekehrte sich seiner Gerechtigkeit vor Gott als Folge seiner Rechtfertigung durch Gott, in dem eben angegebenen Sinne, bewußt ist.

§. 776. Da die Bekehrung als Handlung des Menschen wesentlich Glaube im weiteren Sinne des Worts und mithin überhaupt wesentlich durch diesen letzteren vermittelt ist: so ist es auch die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung des sündigen Menschen ist also wesentlich Rechtfertigung durch den Glauben im weiteren Sinne des Worts.

§. 777. Ohne Bekehrung kann schlechthin kein natürlich und eben damit auch sündig geborner Mensch des Heils theilhaftig werden, auch wenn er immerhin in dem Bereich der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung, d. h. innerhalb der Gemeinschaft der Erlösung geboren wird und aufwächst. Wohl aber kann und soll bei dem im Schooße des geschichtlichen Reichs der Erlösung geboren und erzogen werdenden Individuum unmittelbar zugleich mit dem Beginn der Entwickelung seiner Persönlichkeit auch seine Erweckung beginnen und in ihrem stätigen Fortschritt mit dem jener gleichen Schritt halten. Davon ist dann die Folge, daß mit dem Eintritt seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch seine Bekehrung eintritt, und so beide Processe, der natürliche Entwickelungsproceß des Individuums und sein Bekehrungsproceß in ihm in allen Puncten coincidiren. Dieß Coincidiren der beiden in Rede stehenden Processe ist es, was man als das Verharren in der Taufgnade zu bezeichnen pflegt, treffender aber das Verharren in der christlichen Unschuld nennen würde**).

Anm. 1. Daß man die Sache mit dem technischen Namen „Verharren in der Taufgnade" belegt hat, ist übrigens keineswegs zufällig und willkürlich geschehen bei der wesentlichen inneren Beziehung, in welcher das Mysterium der Taufe zu der Bekehrung steht. S. oben §. 768. und unten §. 783. Dieses Verharren in der Taufgnade ist eine sitt-

*) Röm. 8, 14.

**) Vgl. Hirscher, Chr. Moral, II, S. 466. Anm.

liche (d. h. immer religiös-sittliche) Entwickelung des natürlich sündigen Individuums kraft der Einwirkung der Erlösung in der Analogie mit der eignen Entwickelung des Erlösers (oder genauer der Entwickelung des zweiten Adams zum Erlöser). Diese Analogie ist aber freilich eben auch eine bloße Analogie, und es kann überall nur zu einer ganz entfernten Annäherung an die Entwickelung des Erlösers kommen. Bei dem Verharren in der Taufgnade ist in dem Individuum die Entwickelung der Sünde immer unmittelbar zugleich ein stätig siegreich fortschreitender Kampf gegen sie.

Anm. 2. Die bestimmte Art und Weise, wie die Bekehrung des Individuums erfolgt, ist natürlich von entscheidendem Einfluß auf den eigenthümlichen Character seiner Frömmigkeit und Sittlichkeit in dem neuen Leben nach der Bekehrung. S. darüber Reinhard, Syst. der chr. Moral, V, S. 322 — 325.

§. 778. Da in der Bekehrung in der Lebensentwickelung des Individuums ein Moment der wirklichen Herstellung des bestimmenden Uebergewichts des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, mithin auch überhaupt der Persönlichkeit zustande gekommen ist: so ist nun auch mit ihr die reale Möglichkeit, ja nicht bloß diese, sondern schon der wirkliche Anfang einer wesentlich neuen, der bisherigen wirklich entgegengesetzten, d. h. normalen sittlichen Lebensentwickelung des bekehrten Individuums und vermöge dieser zugleich der Wiederaufhebung der früheren abnormen, gegeben. Ja potentialiter ist in ihr bereits die ganze weitere normale sittliche Lebensentwickelung mitgesetzt. Somit ist der Moment der Bekehrung zugleich der Moment des Beginns eines wesentlich neuen Seins des sündigen Individuums, — näher wie einerseits der Moment der Ertödtung des alten Menschen der Sünde, welcher das Ergebniß seiner bisherigen sündigen Entwickelung war, so andrerseits der Moment der Entstehung eines neuen sittlich normalen und heiligen Menschen in dem Individuum *). Die Bekehrung ist demgemäß wesentlich zugleich Wiedergeburt, nämlich der Moment des

*) Eph. 4, 22—24.

realen Eintritts dieser Wiedergeburt, keineswegs etwa auch schon ihr vollständiger Vollzug und ihr Abschluß. Sie ist die Wiedergeburt als *Conception*, keineswegs aber auch schon als Ausgeburt des neuen Menschen.

Anm. Hiernach ist es durchaus sachgemäß, wenn Schrift und Kirchenlehre die Wiedergeburt mit der *Taufe* in eine spezifische Beziehung setzen. Denn die Taufe ist wesentlich das Mysterium der Bekehrung, die Wiedergeburt aber nur die andre Seite an dieser.

§. 779. Im eigentlichsten Sinne ist die Bekehrung der reale Beginn der Wiedergeburt insofern als ihre unmittelbare Wirkung die Entstehung *wirklichen* Geistes in dem menschlichen Individuum, und sie mithin der Anfang einer wirklichen Geistwerdung desselben, also einer Umgebährung seines Seins (d. h. näher seiner Natur) aus der Materie in den Geist ist. Vermöge der göttlichen Gnadenwirkung findet ja nämlich in dem Moment der Bekehrung eine *wirklich vollkräftige* Function der Persönlichkeit statt, folglich ein *wirkliches*, nicht bloß approximatives Idealsetzen der realen Materie und hiermit zugleich Realsetzen der ideellen Persönlichkeit, kurz ein *wirkliches* die Materie als Geist setzen, — und so ist denn das Resultat des Bekehrungsacts des Menschen die Erzeugung *wirklichen*, nicht bloß approximativen (nicht eines bloß geistartigen Seins) Geistes in ihm. Der Bekehrte ist eben als solcher in Einem Punkte seines Seins wirklich Geist, wenn gleich nur erst ein *bloß embryonisches* Geistwesen, und dieser Eine erste geistige Punkt ist, da die Bekehrung eine Umwendung des individuellen Lebens in seinem tiefsten, vollsten und intensivsten persönlichen Einheitsgrunde ist, wesentlich der *innerste Centralpunkt* desselben. Als solcher bildet er nun Ein für allemal den organischen Lebensmittelpunkt des Individuums, von dem aus der Proceß der Geistwerdung desselben sich allmälig immer vollständiger vollzieht, und um welchen her der Organismus seiner neuen wirklich geistigen Natur, sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib, sich allmälig immer vollständiger ansetzt. In diesem Einen wirklich geistigen Punkte, wie er das wesentliche Ergebniß schon der Bekehrung als solcher ist, ist das Sein des Bekehrten unmittelbar zugleich unvergänglich geworden. In ihm

sind Gedanke und Dasein so schlechthin als Eins gesetzt, daß sie nunmehr schlechthin unauflöslich verschlungen sind. Eine Veränderung und Alteration dieses (geistigen) Seinspunkts des Bekehrten liegt deshalb außerhalb der Möglichkeit.

§. 780. Der in diesem Punkte zustande gekommene wirkliche Geist ist aber mittelst einer schlechthin normalen Function der Persönlichkeit (mittelst eines schlechthin normalen Handelns), vermöge welcher auch überhaupt allein wirklicher Geist zustande kommen kann, producirt werden, also als sittlich normaler oder guter Geist, und da der ihn producirende Act ein ausdrücklich religiös bestimmter war, zugleich als religiös normaler, d. h. als heiliger Geist. Durch die Bekehrung ist also in dem Bekehrten, d. h. näher in seiner Natur, in seinem Organismus oder beseelten Leibe, wirklich guter und heiliger wirklicher Geist, wenigstens als Ein Punkt, gegeben.

§. 781. Hiermit ist in dem Bekehrten ein Punkt gegeben, in welchem Gott, worauf ja von der Schöpfung her seine Tendenz unablässig geht, kosmisches Sein haben kann. Näher ist es ein Punkt in der Natur des Bekehrten, in welchem sich die göttliche Natur, und zwar wie sie zunächst in der heiligen geistigen Natur des Erlösers oder dem „heiligen Geist" kosmisch geworden ist, wirklich ihr Sein geben kann. So kommt es denn mit der Bekehrung zu einer wirklichen Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Bekehrten, und dieß näher in der Naturseite seines Seins oder in seinem beseelten Leibe *). Wenn vor der Bekehrung der „heilige Geist" nur auf den Menschen wirkte, so empfängt der Mensch kraft der Bekehrung den „heiligen Geist" **) („die Gabe des heiligen Geistes", Ap.-G. 2, 38.), und dieser wohnt nun bleibend (μένει) in ihm und wirkt in ihm. Der „heilige Geist" hat sich jetzt den Menschen unablöslich angeeignet und der Mensch den „heiligen Geist", beide sind gegenseitig der eine des andern Eigenthum (nicht etwa bloß Eigenbesitz) geworden.

---

*) Was die h. Schrift ausdrücklich hervorhebt: Joh. 7, 38 f. 1. Cor. 6, 19. Vgl. Röm. 8, 9—11.

**) Die Apol. Aug. Conf., p. 85. 122. Rechenb., spricht sehr treffend von einem concipere Spiritum Sanctum.

Anm. Dieser erste embryonische Ansatzpunkt wirklich guten und heiligen wirklichen Geistes in dem Bekehrten und Wiedergebornen, welchem der „heilige Geist" wirklich einwohnt, ist das σπέρμα τοῦ θεοῦ in dem Aus Gott gebornen, von welchem Johannes spricht: 1 Joh. 3, 9.

§. 782. Wie von diesem ersten Ansatzpunkt der Wiedergeburt aus der weitere Fortgang derselben darin besteht, daß sich um jenes erste punctum saliens her nach und nach ein immer vollständigerer Apparat von gut und heilig geistigen Organen der (individuellen) Persönlichkeit des Bekehrten ansetzt, ein immer vollständigerer Organismus wirklichen und wirklich guten und heiligen Geistes, also darin, daß der gute und heilige beseelte Leib des Individuums sich immer vollständiger erbaut: so geht nun auch eben hiermit Schritt für Schritt parallel der Proceß einer immer ausgedehnteren Hineinwohnung des „heiligen Geistes" in das in der Wiedergeburt begriffene Individuum, und zwar in seine (vergeistigte) Naturseite oder beseelte Leiblichkeit, oder einer sich immer vollständiger vollziehenden Aneignung der sich immer vollständiger ausbildenden und organisirenden geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit desselben an den „heiligen Geist" und umgekehrt dieses an jene. In demselben Maaße, in welchem in dem bekehrten Individuum ein geistiger beseelter Leib sich ausbaut, wohnt auch der „heilige Geist" sich in dasselbe hinein und eignet es sich an, oder, was der Sache nach ganz damit zusammenfällt, eignet sich ihm an und wird von ihm angeeignet.

§. 783. Die Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Bekehrten oder das Angeeignetsein desselben an ihn und umgekehrt ist dem Begriff der Sache zufolge unmittelbar zugleich eine Einwohnung des Erlösers selbst in ihm und ein Angeeignetsein des Erlösers selbst an ihn und umgekehrt. Denn wo der „heilige Geist", d. h. der verklärte oder näher vergeistigte Naturorganismus, d. i. beseelte Leib des Erlösers sein Sein hat, da hat auch dieser selbst sein Sein, oder genauer da hat auch seine Persönlichkeit ihr Sein, die ja eben das unmittelbare Resultat der Lebensfunctionen jenes ihres Natursubstrats ist, — und in demselben Verhältniß, in welchem

der „heilige Geist" irgendwo sein Sein hat, in demselben Verhältniß hat auch der Erlöser selbst ebenda sein Sein. Oder aus einem andern Gesichtspunkt: Da die Tendenz Gottes als Geist, wie er zunächst in dem Erlöser angefangen hat, innerhalb der irdischen Weltsphäre kosmisch zu sein, vonnran dahin geht (was eben diese irdische Weltspäre anbetrifft) in der menschlichen persönlichen Kreatur sich sein Sein zu geben, er dieß aber nur kann sofern die menschliche Persönlichkeit eine in normaler Weise als solche entwickelte und eben damit dann gut und heilig vergeistigte ist: so gibt sich natürlich Gott, d. h. in concreto Gott in dem Erlöser, in welchem er irdisch-kosmisch ist, also kurzweg der Erlöser selbst — in dem Bekehrten genau in demselben Maaße sein Sein, in welchem die Persönlichkeit desselben eine normal entwickelte und somit auch normal vergeistigte ist; diese Normalität der Entwickelung seiner Persönlichkeit ist aber eben in seiner Bekehrung wesentlich, wenigstens dem Princip nach, hergestellt, und der weitere Fortschritt seiner Wiedergeburt (von der Bekehrung ab) ist wesentlich ein Fortschritt wie der Herstellung der Normalität der Bestimmtheit seiner Persönlichkeit, so ihrer immer vollständigeren Entwickelung in dieser ihrer sich immer mehr normalisirenden Beschaffenheit. Je vollständiger der geistige beseelte Leib sich in ihm ansetzt, desto weiter schreitet auch, als Wirkung davon, die normale Entwickelung der Persönlichkeit vor in dem Bekehrten, mit dieser aber unmittelbar zugleich auch die reale Einwohnung des Erlösers selbst in ihm.

Anm. Die in gleichem Schritt mit der Wiedergeburt selbst sich immer vollständiger vollziehende Aneignung (Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst vonseiten des bekehrten Individuums, welche in diesem §. und dem nächstvorangehenden erörtert wurde, ist es, was in dem heiligen Abendmahle auf mysteriöse Weise dargestellt wird. Grade ebenso sprachen wir oben §. 768. davon, daß in der Taufe das Wesen der Bekehrung mysteriös abgebildet werde. Wie beides gemeint ist, kann nicht ohne eine wenigstens andeutende Erörterung des dogmatischen Begriffs des Sacraments überhaupt deutlich werden. Wir kennen bereits einen Begriff des Sacraments (s. oben §. 239.),

dessen Berechtigung wir unverrückt festhalten. Er leidet auch auf die dogmatisch s. g. Sacramente, Taufe und Abendmahlsfeier, insofern eine Anwendung, als er in seiner weitesten Fassung mit dem Begriff des Gnadenmittels überhaupt zusammenfällt. Strenge genommen jedoch sträubt er sich gegen diese Anwendung schon deshalb, weil er bestimmt nicht der Begriff einer besondren Gattung von Handlungen ist, sondern der Begriff einer bestimmten Gattung von Producten des Handelns, näher von Sachen. In keinem Fall aber drückt er dasjenige aus, was die Dogmatik mit ihm bezeichnen will, nämlich das spezifische Wesen der Taufe und des heiligen Abendmahls. Wir können deshalb die Einführung des Terminus Sacrament in die Lehre von diesen beiden heiligen Handlungen, zumal da sie den sie allein characteristisch bezeichnenden Begriff des Mysteriums verdrängen mußte, nur beklagen, als die Quelle mannichfacher Verwirrung. Die älteste Kirche trifft dieser Vorwurf nicht. Sie hatte bei ihrem Gebrauch des Ausdrucks Sacramentum im Allgemeinen wenigstens eine ganz richtige Ahnung von dem ihm beiwohnenden Begriff, indem sie einfach der Etymologie folgte, der gemäß Sacramentum ist id, quod sacratum est, res sacra, und demnach alle zum allgemeinen religiösen Gebrauch bestimmten (s. g. heiligen) Sachen, im weitesten Sinne dieses Worts, sacramenta nannte. Auch indem sie Taufe und Abendmahl unter den Begriff des Sacraments stellte, that sie dieß zunächst in einem völlig richtigen Sinne, und in einem ganz anderen als dem nachmals dogmatisch geltend gewordenen. Ursprünglich wurden nämlich jene beiden religiösen Acte im Zusammenhange mit dem Aufkommen der s. g. Disciplina arcani als wesentlich esoterisch-christliche Vorgänge oder als christliche Mysterienhandlungen angesehen und demgemäß μυστήρια genannt, was infolge des durch die Uebertragung von μυστήριον in der Stelle Eph. 5, 32 und sonst in der Vulgata durch sacramentum herrschend gewordenen Sprachgebrauchs in der lateinischen Kirche durch Sacramenta übersetzt wurde. In diesem ursprünglichen Sinne, d. h. als Mysterienhandlungen hießen Taufe und Abendmahl sehr bezeichnend Sacramente. Als aber späterhin mit der Disciplina arcani die Mysterien-

form bei ihrer Begehung hinwegfiel, blieb ihnen zwar der Name Sacramenta, es gerieth aber in Vergeſſenheit, daß ſie denſelben als Myſterienhandlungen führten. Dieß nämlich blieben ſie der Sache nach unverändert, auch nachdem die liturgiſche Myſterienform bei ihrer Begehung abgekommen war. Der Name Sacramente, den ſie fortführten, war nun ein leeres Wort geworden, für das man erſt den Begriff aufſuchen mußte, was man natürlich in der Art verſuchte, daß man die ihnen in eigenthümlicher Weiſe gemeinſamen Merkmale abſtrahirte und unter Einen Begriff zuſammenfaßte. So entſtand unſer jetziger dogmatiſcher Begriff des Sacraments, der aber den natürlichen Geſichtspunkt für das Verſtändniß jener heiligen Handlungen durchaus verrückt. Was ſich unmittelbar als die der Taufe und dem Abendmahl characteriſtiſche ausſchließende Eigenthümlichkeit herausſtellt, iſt, daß beide, und ſie allein, von dem Erlöſer ſelbſt ausdrücklich eingeſetzte und allen an ihn Gläubigen zugemuthete an ſich ſymboliſche Handlungen ſind, — eben als ſolche dann aber auch unmittelbar zugleich die beſtimmten äußeren Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu dem Erlöſer und der chriſtlichen Gemeinſchaft, die notae professionis. Allein ſie ſind nicht bloß ſolche notae professionis, und als dieſe ſind nicht willkürlich grade dieſe beſtimmten ſymboliſchen Handlungen angeordnet; ſondern daß der Erlöſer eben ſie und keine andere gewählt hat, das iſt dadurch motivirt, daß grade ſie in ſignificanter Weiſe diejenigen innerlichen Hergänge ſinnlich andeuten, auf welchen der ſpezifiſche Character, das eigenthümliche Weſen des chriſtlichen Lebens (als eines Lebens der Wiedergeburt aus der Materie oder dem Fleiſch in dem heilig-guten Geiſt) überhaupt beruht *). Taufe und Abendmahl ſind alſo freilich

*) Hieraus wird es begreiflich, warum die confeſſionellen Differenzen ſich ſo häufig grade um die „Sacramente" bewegen, und der confeſſionelle Streit grade über dieſe Punkte, die der oberflächlichen Anſicht ganz bedeutungslos erſcheinen müſſen, ſo warm und eifrig zu werden pflegt. Ohne das Verſtändniß des Begriffs des chriſtlichen Myſteriums kann man in dieſer Thatſache nur eine an Verrücktheit anſtreifende Abgeſchmacktheit ſehen, für deren Erklärung es keinen Schlüſſel gibt.

symbolische Handlungen, aber mysteriös-symbolische Handlungen, Versinnbildungen nicht von auch unabhängig von ihnen offenkundigen Thatsachen, sondern von für die menschliche Wahrnehmung schlechthin innerlichen (im Menschen nämlich) verborgenen geheimnißvollen, aber nichts desto weniger realen Thatsachen, — symbolische Handlungen, denen ihrer Natur nach für uns unwahrnehmbar bleibende eigenthümliche innere res entsprechen, innerliche reale Hergänge, von denen sie Zeugniß ablegen, und welche sie den dem Erlöser angehörigen zum Bewußtsein bringen und im Bewußtsein erhalten sollen. Diese realen inneren Processe sind keineswegs etwa spezifisch und ausschließlich durch diese sie abbildenden äußeren Acte vermittelt und also auch bedingt, und sie brauchen deßhalb auch keineswegs der Zeit nach grade mit ihrer Begehung zusammen zu fallen. Nicht dazu sind diese da, um jene zu causiren, sondern nur dazu, um das von ihnen völlig unabhängige Vorhandensein jener zu bezeugen, und auf dasselbe den Glauben hinzuweisen. Als ausdrückliche Institutionen des Erlösers selbst besiegeln sie dann der Natur der Sache gemäß unmittelbar zugleich diesen Glauben an die von ihnen symbolisirten unwahrnehmbaren inneren Realitäten, und sind ihm wirkliche Unterpfänder für dieselben. So sind diese sinnbildlichen Darstellungen der schlechthin unwahrnehmbaren inneren Hergänge, welche dem christlichen Leben eigenthümlich sind und das eigenthümliche Wesen desselben constituiren, keineswegs ein bloßer Lurus, sondern die Anordnung solcher symbolischer Acte, durch den Erlöser selbst, also durch den in dieser Beziehung schlechthin wissenden, ist unumgängliches Bedürfniß. Denn nur hierdurch können jene spezifischen Processe, da sie durchaus nicht unmittelbar in's Bewußtseins fallen, für die an den Erlöser gläubigen bekannt und bewußt werden und im Bewußtsein erhalten bleiben, und zwar für Alle ohne Unterschied, was in der That von durchaus wesentlicher Wichtigkeit ist. Hätte der Erlöser sich darauf beschränkt, in dieser Beziehung gewisse Lehrsätze seinen Jüngern (die sie ohnehin damals noch nicht fassen konnten,) mitzutheilen und durch deren Vermitte-

lung ſeiner Gemeinde zu hinterlaſſen: ſo hätte die Kenntniß von den eigentlichen Myſterien des eigenthümlich chriſtlichen Lebens auf den unvermeidlich nur kleinen Kreis derjenigen Gläubigen beſchränkt bleiben müſſen, welche imſtande ſind, dieſelben denkend, alſo wiſſenſchaftlich zu faſſen. Abſolutes Gemeingut hätte ſie dann alſo nie werden können; die Wenigen aber, welche auf wiſſenſchaftlichem Wege zu ihr vorgedrungen wären, hätten an ihr nur ein ſchlechthin unmittheilbares eſoteriſches Geheimniß gehabt. Taufe und Abendmahl ſind demnach wirkliche chriſtliche Myſterien (und ſo würden ſie auch am zweckmäßigſten genannt werden,) als ſymboliſche Andeutungen realer, aber ſchlechthin unwahrnehmbarer innerer religiöſer Lebensproceſſe in dem chriſtlichen Individuum, und zwar eben derjenigen, vermöge welcher daſſelbe ſpezifiſch ein chriſtliches wird und iſt. Sie ſelbſt, Taufe und Abendmahl, ſind zwar rein natürliche Hergänge; allein was ſie ſymboliſch darſtellen, das ſind geheimnißvolle, d. h. ſchlechterdings nicht in die Wahrnehmung fallende weſentlich übernatürliche Proceſſe, in denen die wirkſame Cauſalität der „heilige Geiſt" iſt, d. h. der Erlöſer mittelſt ſeiner (verherrlichten, d. h.) heilig geiſtigen Natur oder beſeelten Leiblichkeit. Darin kommen beide Handlungen weſentlich überein, ſo verſchieden übrigens auch die in ihnen durch äußere Acte ſymboliſirten inneren Hergänge ſind. Unſre ſ. g. Sacramente ſind alſo an ſich ſelbſt allerdings ſymboliſche Handlungen und nichts weiter, — aber ſymboliſche Handlungen, denen wirklichegeheimnißvolleressacramentales entſprechen, jedoch ohne ſpezifiſch durch ſie vermittelt zu werden, und mithin ohne nothwendig an ſie gebunden zu ſein und der Zeit nach mit ihnen zu coincidiren. Eben dieß iſt die wahre Einigung der zwingliſchen Vorſtellung vom Sacrament und der lutheriſchen. Deutlicher wird dieß alles, wenn wir jedes der beiden chriſtlichen Myſterien einzeln für ſich in's Auge faſſen, wobei wir jedoch hier alle exegetiſchen Erörterungen übergehen müſſen, uns auf die Verſicherung beſchränkend, daß wir uns bei unſrer Darſtellung der Sache im durchgreifendſten Einklang mit der neuteſtamentlichen Lehre wiſſen. Die Taufe zunächſt

ist, wie wir schon bemerkt haben, das Sacrament der Bekehrung und der (mit dieser zusammenfallenden) Wiedergeburt *). Der unsichtbare übernatürliche Proceß, welchen sie, an sich selbst ein bloß symbolischer Act, sinnbildlich zur Anschauung bringt, ist derjenige, auf welchem das Christsein causaliter beruht, durch welchen spezifisch das natürliche menschliche Individuum zum Christen wird. Daß nämlich indem das natürlich sündige Individuum sich in Buße und Glauben an den Erlöser hingibt, dieser menschliche Act wesentlich im Geleite geht mit einem ihn erst ermöglichenden inneren und unsichtbaren übernatürlichen göttlichen Gnadenact, durch welchen einerseits sein bisheriges sittliches Sein, seine innere (böse geistartige) Natur **), sein alter Mensch wirklich den Todesstoß erhält (von welchem ab sein weiteres Leben nur ein sich immer vollständiger vollziehendes Sterben ist,), und andrerseits eben hiermit unmittelbar zugleich in ihm ein wesentlich neues sittliches Sein erzeugt wird, eine wesentlich neue innere (heilig gute wirklich geistige) Natur, ein neuer Mensch, und zwar dieß alles im Buchstäblichsten Sinne, — das ist es, was die Taufe symbolisch darstellt, und in ihrer ursprünglichen Form als Immersion augenscheinlich auf höchst sprechende Weise***). Weshalb es denn auch in dem Begriff der Taufe selbst liegt, daß sie nicht wiederholt werden kann, indem die eigentliche) Bekehrung ihrem Begriff zufolge schlechterdings eine Einmalige ist und nicht wiederholbar. In Ansehung des heiligen Abendmahls haben wir den inneren geheimnißvollen Proceß, der die res sacramentalis desselben bildet, bereits vorhin angegeben. Wir haben ihn nämlich in die mit der Wiedergeburt sich je länger desto vollständiger vollziehende Aneignung

*) Genau eben so betrachtet auch die Concordienformel (Solid. declar. II, p. 675. Rechenb.) die Taufe als den Moment der Bekehrung, d. i. näher der Befreiung des menschlichen Willens durch die göttliche Gnade. Den älteren Dogmatikern ist die Taufe bekanntlich das eigenthümliche sacramentum poenitentiae.

**) Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 6,) oder die σάρξ.

***) Vgl. Röm. 6, 3 ff, den eigentlichen locus classicus für die Lehre von der Taufe.

(Assimilation) des „heiligen Geistes" und mit ihm des Erlösers selbst vonseiten des Bekehrten gesetzt. Um nun hierin bestimmt das heilige Abendmahl wieder zu erkennen, brauchen wir uns nur an folgende Punkte aus dem Früheren zu erinnern. Zuerst daran, daß der „heilige Geist," welchen der Bekehrte mehr und mehr assimilirt, die verherrlichte, d. h. vergeistigte Natur des Erlösers ist, sein verherrlichter, d. h. vergeistigter beseelter Leib, also sein „verherrlichtes," d. h. vergeistigtes „Fleisch und Blut"*) (§. 558.). Sodann daran, daß diese Assimilation des „heiligen Geistes" auffeiten des Menschen durch das Vorhandensein einer heilig geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit in ihm bedingt ist (§. 781. 782.). Endlich daran, daß der Proceß, auf welchem spezifisch die Entstehung und allmälige Ausreifung dieser heilig geistigen Natur im Menschen causaliter beruht (wie das Leben des Individuums überhaupt, seiner Entstehung und seinem Bestehen nach,), bestimmt der Proceß seines individuellen Bildens oder Aneignens, dieser aber wieder wesentlich nach der einen seiner beiden Seiten, und zwar nach der, von welcher er ausgeht, der sinnliche Ernährungsproceß ist (§. 218.). So ist es also der sinnliche Ernährungsproceß, wodurch wesentlich in letzter Beziehung in dem (wirklichen, d. h. bekehrten) Christen sein Den „heiligen Geist" oder den vergeistigten beseelten Leib des Erlösers, und mithin auch diesen selbst aneignen vermittelt ist. Demnach konnte denn in der That der Erlöser mit buchstäblicher Wahrheit am Vorabende seines Todes zu seinen Jüngern (um ihnen zu bezeugen, wie innig nahe er ihnen auch nach seinem Hingang bleiben werde,) sagen: „Hinfort werdet ihr, indem ihr Brod und Wein**) als sinnlich physische Nahrungsmittel assimilirt, meinen vergeistigten Leib und mein vergeistigtes Blut assimi-

*) Das Blut wird von dem Erlöser noch ausdrücklich neben dem Fleische, indem es doch schon mitenthalten ist, genannt, um die Beseeltheit (s. 3 Mos. 17, 14,) seines Leibes auch in seiner vollendeten Vergeistigung bestimmt hervorzuheben.

**) Nach Daub's (Syst. d. chr. Dogmatik, I, S. 618 f., vgl. S. 641,) treffender Bemerkung sind Brod und Wein die beiden menschlichen Ernährungsmittel, im Gegensatze gegen alles bloß Natürliche und Thierische.

liren, weil ihr nämlich, sofern ihr wahrhaft meine Jünger seid, mittelst jenes sinnlich physischen Assimilationsprocesses heilig guten Geist oder näher einen heilig guten beseelten Leib in euch erzeugen werdet, in diesem aber mein vergeistigter beseelter Leib (mein „heiliger Geist") sich sein Sein geben (wohnen) wird." Desgleichen ist so seine Zusage (Joh. 6.) buchstäblich erfüllt, daß er nach seinem Tode und seiner Verherrlichung, d. i. Vergeistigung durch denselben den ihm durch den Glauben Angehörigen ein Nahrungsmittel vom Himmel zum assimiliren geben werde, und zwar als wahre, wirkliche Speise und wahren, wirklichen Trank, nämlich sein eignes Fleisch und Blut. Und nun liegt es auch zutage, weshalb nach dem Apostel Paulus (1 Cor. 10, 16. 17.) der Genuß des Leibes und Blutes des Erlösers die Christen unter einander zu Einem Leibe verbindet, nämlich eben als die Aneignung des vergeistigten beseelten Leibes des Erlösers an ihre neuen heilig geistigen beseelten Leiber; denn jener ist ja so, weil er diesen allen gemeinsam einwohnt, ein sie alle verknüpfendes Band. Die Abendmahlsfeier, an sich selbst eine bloß symbolische Handlung, versinnbildet also den schlechthin unsichtbaren eigenthümlichen inneren Proceß, der den wesentlichen Inhalt der Lebensentwickelung des schon bekehrten und in der Wiedergeburt begriffenen Christen ausmacht. Sie bringt zur sinnbildlichen Anschauung, daß bei dem Christen der Ernährungsproceß wesentlich unmittelbar zugleich der Proceß seiner immer vollständigeren persönlichen Vereinigung mit dem Erlöser vermöge der immer vollständigeren Einwohnung desselben mit seinem „heiligen Geiste" in ihm ist, — daß der Christ, indem er sich sinnlich nährt, indem er ißt und trinkt, wesentlich unmittelbar zugleich sich mit dem Erlöser nährt, ihn aneignet, ihn ißt und trinkt. Und so haben denn wirklich jene Katharer Recht, welche schon im zwölften Jahrhundert lehrten, daß jede Nahrung, welche der fromme Christ genieße, in ihm zum Leibe des Herrn werde, und die Quäker, die jedes Essen und Trinken, bei dem man sich des Erlösers und seines Todes gläubig erinnert, als eine Abendmahlsfeier betrachten.

§. 784. Die bleibende Herſtellung des normalen religiös-ſittlichen Zuſtands des Individuums iſt indeß in der Bekehrung ſelbſt noch nicht gegeben, und deshalb iſt mit ihr die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen auf daſſelbe und in demſelben keineswegs etwa entbehrlich geworden. Durch die Bekehrung iſt allein das Centrum des individuellen Seins wirklich für Gott gewonnen und ſittlich normaliſirt; es wollen nun noch erſt auch alle übrigen einzelnen Punkte deſſelben bis an ſeine äußerſte Peripherie hin für Gott erobert und ſittlich normaliſirt ſein, was nur ſehr allmälig erreicht werden kann. Das Gelingen dieſer noch übrigenden Aufgabe aber iſt ſchlechterdings durch die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkungen bedingt. Die übernatürliche ſpezifiſche Depreſſion der ſinnlichen Lebensfunctionen nämlich bis zu der normalen Höhe ihrer Stärke herab oder die übernatürliche Einſchläferung der Autonomie des materiellen Lebens, welche in dem Moment der Bekehrung ſelbſt ſtatt findet, und vermöge welcher dieſe letztere eben erſt möglich wird, iſt ihrem Begriff zufolge eine nur momentane und vorübergehende. Gleichwohl iſt dieſe normale Höhe der Stärke des materiellen Lebens und die mit ihr gegebene wirkliche Selbſtmacht der Perſönlichkeit im Individuum die unumgängliche Bedingung der Normalität ſeines Handelns und ſeiner ſittlichen Entwickelung. Wird alſo jene übernatürliche Gnadenwirkung im Menſchen als nach dem Moment ſeiner Bekehrung wieder ceſſirend gedacht, ſo erſcheint auch in dem Bekehrten die vollſtändige, d. h. die wirkliche Normaliſirung ſeines ſittlichen Zuſtands oder ſeiner individuellen Sittlichkeit als unmöglich. Daß aber die abnorme Höhe der Activität der materiellen Lebensfunctionen durch die in der Bekehrung ſtattfindende Herabſtimmung derſelben nicht bleibend aufgehoben iſt, dieß hat ſeinen Grund darin, daß ja durch die Bekehrung nicht auch die letzte und eigentliche Cauſalität derſelben vernichtet iſt. Ihre Quelle fließt auch nach der Bekehrung noch fort. Sie liegt nämlich in den Naturverhältniſſen des Individuums, welche wir oben (Theil I, Abth. 2., Abſchn. 1, Hauptſt. 3,) unter dem Namen des natürlichen Sündenverderbens zuſammengefaßt haben; dieſe aber werden durch die Bekehrung nicht abgethan, ſondern die Verrückung der inneren Verhältniſſe der Natur des Individuums, vermöge welcher ſie zur

richtigen Lösung der sittlichen Aufgabe untüchtig ist, dauert, wenigstens in irgend einem Maaße, auch nach derselben immer noch fort, so lange als seine materielle Natur selbst fortlebt. Auch in dem Bekehrten noch ist eine sittlich beurtheilt abnorme Gewalt des materiellen (sinnlich-selbstsüchtigen) Lebens materiell-physisch prädisponirt, und sie bleibt also auch in ihm eben so lange wirksam, als er überhaupt diese seine materielle Natur noch an sich trägt. Mit Einem Wort, auch in ihm bleibt der sündige Hang immer noch zurück, und zwar beides als sinnlicher und als selbstsüchtiger, da diese beiden nur verschiedene Formen desselben sind, die nie die eine ohne die andere vorkommen können (§. 502.). Eine relative Abschwächung des sündigen Hanges oder, worin dieser eben seine Ursächlichkeit hat, der autonomischen Wirksamkeit des materiellen Lebens im Individuum ist allerdings die rein natürliche Folge der Bekehrung und des von ihr ausgehenden religiös-sittlichen Processes. Denn auf der einen Seite wird durch die Sistirung der autonomischen Wirksamkeit dieses seines materiellen Lebens, wie sie in der Bekehrung statt findet und von ihr ab (vermöge der fortdauernden göttlichen Gnadenwirkungen) sich immer wieder von Neuem wiederholt, die Lebendigkeit des materiellen Princips allmälig deprimirt, grade so wie sie mit jeder neuen Bethätigung desselben sich naturnothwendig steigert, — und auf der andren Seite wird die auf ihre Dämpfung gerichtete Macht der Persönlichkeit eine immer kräftigere und ihre zurückdrängende Einwirkung auf die materiellen Lebensfunctionen eine immer erfolgreichere, je weiter der Proceß der sittlichen Normalisirung vorschreitet. Aber dieß alles gibt doch immer nur einen annäherungsweisen Erfolg; zu einer völligen Aufhebung der Autonomie des materiellen Lebens und somit auch des sündigen Hanges kann es in dem Bekehrten, solange sein Leben noch ein zugleich materielles ist, niemals kommen. Auch in ihm also ist die wirkliche Ueberwindung des sündigen Hanges, folglich auch die weitere Fortführung des in seiner Bekehrung in ihm zur Entscheidung gekommenen Processes seiner sittlichen Normalisirung nur vermöge der sich in ihm fortsetzenden göttlichen Gnadenwirksamkeit möglich.

§. 785. Eben mit der Bekehrung ist ja aber auch bestimmt die Möglichkeit einer sich stätig fortsetzenden Gnadenwirksamkeit Gottes im Menschen eingetreten. Einerseits nämlich ist mit dem Bekehrungsglauben (den Glauben hier im weiteren Sinne des Worts, s. §. 772., genommen,) in ihm ein Moment der vollen und unbedingten Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirksamkeit zustande gekommen; der Widerstand des Menschen gegen dieselbe ist also in seiner Wurzel entschieden gebrochen, und so kann sie denn von diesem Moment an den Menschen continuirlich influiren, ohne je durch dazwischentretende Momente völliger Unempfänglichkeit desselben für sie zu einem völligen Intermittiren genöthigt zu werden. In dem Bekehrten ist eine ihn stätig begleitende göttliche Gnadenwirksamkeit denkbar. Andrerseits wohnt ja aber auch von der Bekehrung an der Erlöser durch den „heiligen Geist" dem Bekehrten wirklich ein (§. 781 — 783.), und der Lebensproceß dieses letzteren ist von ihr ab der Proceß einer sich immer vollständiger vollziehenden Aneignung des „heiligen Geistes" und mit diesem des Erlösers selbst (ebendas.). Darum lebt der Bekehrte wirklich im Gnadenstande, d. h. unter dem beständigen Einfluß der göttlichen Gnadenwirkungen. Da jene in der Bekehrung hergestellte volle Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen wesentlich eben in dem Glauben (im weiteren Sinne des Worts) besteht, so kann der Bekehrte auch nur vermöge des ununterbrochenen Beharrens in diesem Glauben seinen Gnadenstand behaupten. Das Leben des Bekehrten ist bis zu seinem Abscheiden ein Leben in sich immer wieder erneuerndem Glauben (im weiteren Sinne des Worts), und eben in der Erhaltung der realen Möglichkeit seines Glaubens (vermöge der stätig fortdauernden Repression der Uebermacht der materiellen Lebensfunctionen) bestehen in concreto die fortdauernden (heiligenden) Gnadenwirkungen.

§. 786. Sofern jedoch in der Bekehrung in dem Bekehrten wirklich guter und heiliger Geist zustande gekommen ist, und von ihr ab in immer größerer Fülle zustande kommt, und in demselben Maaße, in welchem dieß der Fall ist, kann und soll von der Bekehrung ab der Bekehrte auch selbst, eben kraft dieses seines eignen guten und heiligen

Geistes, mitwirken mit der göttlichen Gnade bei dem Werke der Aneignung der Erlösung oder seines Heils. Erfolgreich kann jedoch die eigne Wirksamkeit des Bekehrten allemal nur vermöge der göttlichen Gnadenwirkung sein, an welche sie sich anschließt, so daß die Causalität aller auch von der Bekehrung ab wirklich erreicht werdenden Erfolge lediglich auf die göttliche Gnadenwirksamkeit zurückzuführen ist. Und zwar um so mehr, da der mitwirkende eigne gute und heilige Geist (die mitwirkende eigne Kraft) des bekehrten Menschen selbst das Werk der göttlichen Gnade ist *).

Anm. Dieser Punkt, daß auch nach der Bekehrung die (die Heiligung) wirkende Causalität allein die göttliche Gnade ist, hat die Concordienformel sehr richtig erkannt dem Synergismus gegenüber.

§. 787. In seinem weiteren Fortgang von der Bekehrung ab, ist der religiös-sittliche Proceß der subjectiven Aneignung der Erlösung und somit der Erlangung des Heils die Heiligung. Ihr wesentlicher Gehalt ist einerseits die Aufhebung der früheren abnormen sittlichen Entwickelung des Individuums und andrerseits die Verwirklichung einer neuen ihr entgegengesetzten, d. i. normalen. Die sittliche Entwickelung des Individuums ist aber ihrem concretesten Begriff nach die Vergeistigung desselben, und so ist denn die für den Bekehrten sich fortan stellende Aufgabe wesentlich die der Wiederaufhebung des durch seine frühere sündige Lebensentwickelung in ihm erwachsenen bösen und unheiligen geistartigen Seins und der Production eines guten und heiligen wirklich geistigen Seins in sich an der Stelle von jenem. Diese Aufgabe ist deshalb an sich lösbar, weil das Product des bisherigen Lebensprocesses des nunmehr bekehrten Individuums als das Erzeugniß eines abnormen sittlichen Processes nicht wirklicher Geist ist, sondern nur approximativer, nur ein mehr oder minder geistartiges (immer noch wesentlich materielles) Sein. In ihm als einem solchen sind nämlich das Ideelle und das Reale noch nicht schlechthin Eins geworden, und mithin noch wieder von einander lösbar. Eben diese Wiederauseinanderlösung des ideellen und des

*) Vgl. Romang, Syst. d. nat. Religionsl., S. 480—483.

realen Factors oder Elements in dem böſen geiſtartigen Sein des Individuums oder der Materie und der Form ſeines Seins (ſeiner Geiſtartigkeit) iſt in concreto jene Wiederaufhebung ſeiner früheren ſittlichen Entwickelung. Das Böſe an ihr oder genauer an dem geiſtartigen Sein, welches ihr Erzeugniß und weſentlicher Gehalt iſt, iſt nämlich nicht die Materie deſſelben an ſich, welche als ſolche ſittlich indifferent iſt, ſondern nur die ſittlich abnorme Form, unter welche ſie gebracht iſt. Sobald es nun noch gelingt, jene Materie, d. i. die ſittliche Subſtanz des Individuums ſeinen Verſtand (einſchließlich der Empfindung) und ſeinen Willen (einſchließlich des Triebes), — von der böſen Form, die ihr aufgeprägt iſt, zu ſcheiden und zu entkleiden, ſo iſt damit auch die Möglichkeit einer Umbildung und Umkleidung derſelben in die entgegengeſetzte normale Form gegeben. Hierin liegt der Grund, warum das Individuum, ohne ſelbſt ein andres zu werden, ein andrer Menſch werden kann, aus dem alten ein neuer. Uebrigens kann dieſer Proceß des gewaltſamen Von einander ablöſens jener tief in einander verwachſenen Elemente des ſittlichen Seins des Individuums nicht anders als im höchſten Grade mühſam und ſchmerzhaft ſein; denn es gilt bei ihnen eine Entwirrung und Auseinanderreiſſung aller bisherigen Gefühls-, Gedanken-, Begehrungs- und Willenscomplexionen in dem Individuum *).

§. 788. Der ſittliche Proceß der Heiligung hat alſo weſentlich zwei Seiten, eine analytiſche und eine ſynthetiſche. Nach jener iſt er die Wiederauflöſung des bisherigen bloß geiſtartigen ſittlichen Seins des Individuums, nach dieſer die Reconſtruction eines neuen wirklich geiſtigen, und zwar gut und heilig geiſtigen ſittlichen Seins in demſelben. Jene analytiſche oder negative Seite derſelben die Erneuerung. Jede von beiden iſt dann ſelbſt wieder doppelſeitig, nämlich einerſeits ein Proceß des Selbſtbewußtſeins oder ein erkennender Proceß und andrerſeits ein Proceß der Selbſtthätigkeit oder ein bildender Proceß. Die Abtödtung iſt nach der Seite des Selbſtbewußtſeins hin die Selbſterkenntniß, d. h. eben die Scheidung des individuellen Ichs oder Selbſts (der ſittlichen Materie) und

*) Vgl. Hebr. 4, 12.

seiner abnormen Form für das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disciplin), d. h. eben die Herausbildung (Herausgewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form durch die Selbstthätigkeit. Die Erneuerung ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die religiös-sittliche Erkenntniß (die Erleuchtung), d. h. eben die Conception der neuen sittlich normalen Form, in welchem das individuelle Ich oder Selbst hineingebildet werden soll, durch das Selbstbewußtsein, — nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die religiös-sittliche Uebung (die Askese), d. h. eben die Hineinbildung (Hineingewöhnung) des individuellen Ichs oder Selbsts aus seiner ihm habituell gewordenen sittlich abnormen Form in die neue sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit. Beide Seiten des Processes verlaufen nicht etwa neben einander her, sondern sind immer nur mit und in einander gegeben. Nur als religiös-sittliche Erkenntniß ist die Selbsterkenntniß eine wirkliche und umgekehrt, und nur als religiös-sittliche Uebung ist die Bußzucht eine wirkliche und umgekehrt.

§. 789. Sofern in dem Proceß der Wiedergeburt die Identität des sittlichen Subjects unverrückt fortbesteht ist die Abtödtung näher Reinigung des Menschen von der Sünde und die Erneuerung Ausbildung desselben zur sittlichen Vollkommenheit. Keine von beiden kann ohne die andere gedacht werden, und wahrhaft ist jede von beiden nur in und zusammen mit der andern gegeben und kommt nur durch die andre zustande. Je vollständiger beide in einander sind, desto geförderter ist die Heiligung. In ihrem Beginn ist diese vorherrschend Reinigung, in ihrem Fortgange vorherrschend Ausbildung; dieß jedoch so, daß auch in den ersten Anfängen das reinigende Handeln bestimmt zugleich auf die Ermöglichung der Ausbildung gerichtet ist, und auch in die spätesten Stadien das ausbildende Handeln sich nie anders als zugleich mittelst der strengsten Fortführung der Reinigung zu vollziehen strebt. Vonvornherein ist also die Ausbildung fast nur implicite in der Reinigung gegeben, im weiteren Verlauf tritt sie immer mehr ausdrücklich hervor, und zuletzt ist die Reinigung nur noch implicite in ihr gegeben. Die sittliche Richtung, welche überwiegend nur auf die Reini-

gung geht, ist der sittliche Rigorismus, — die, welche überwiegend nur auf die Ausbildung geht, die falsche sittliche Genialität.

Anm. Der Rigorismus ist immer zugleich pedantisch.

§. 790. Die Reinigung durch die göttliche Gnade (das chemische Moment der Heiligung *) hat zum Ziel die völlige Entbindung der sittlichen Substanz des Individuums von der ihr anhaftenden sittlich abnormen Form. Sie ist also wesentlich ein die Formationen seiner bisherigen sittlichen Entwickelung zersetzender, die besondren Potenzen und Elemente seines sittlichen Seins aus der bestimmten Verbindung, die sie unter einander eingegangen sind, entbindender Proceß. Ihre allgemeine Aufgabe ist deshalb die Wiederauflösung des in dem Individuum zwischen der Persönlichkeit und der materiellen Natur in der Art bestehenden Verhältnisses, daß jene sich durch diese bestimmen läßt, also vor allem die Aufhebung der geistigen oder eigentlich sittlichen Sünde und ihre Reduction zunächst auf die bloß natürliche. Diese geistige Sünde hat sie aufzuheben beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Der weitere Schritt, der dann auch zu thun übrig bleibt, ist die Aufhebung auch der bloß natürlichen Sünde. Die vollständige Bewerkstelligung dieser liegt freilich während der Dauer des gegenwärtigen sinnlichen Lebens außer der Möglichkeit, weil bis dahin in der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens, wie sie die ihm angeborne ist, die Quelle fortbesteht, aus welcher der sündige Hang immer wieder von Neuem aufsteigt. Aber vorbereiten wenigstens durch Annäherung, kann doch die Reinigung die Erreichung jenes Ziels, indem sie durch die Läuterung der Persönlichkeit von ihrer sündigen Verunreinigung zugleich die Macht derselben zur Depression der Gewalt des materiellen Lebens steigert. Da nun so die bloß natürliche Sünde immer wieder von Neuem ausbricht, diese aber nie rein für sich allein bleiben kann, sondern unmittelbar auch in irgend einem Maaß die geistige Sünde nach sich zieht: so kann sich der sittliche Reinigungsproceß des Individuums

*) Vgl. C. Ackermann, „Andeutungen über das chemische Moment im christl. Begriff der Heiligung" in Fichte's Zeitschr. für Philos. und specul. Theologie, Bd. I, H. 2, S. 232—254.

während seines sinnlichen Lebens nie vollständig vollenden. Wie durch die Sünde der ganze Mensch sittlich verunreinigt ist, so hat sich auch die Reinigung auf das ganze sittliche Sein des Individuums nach allen seinen Seiten und Momenten zu erstrecken. Worauf sie es anträgt, das ist die allgemeine Lauterkeit der sittlichen Gesinnung und die allgemeine Ungehemmtheit der sittlichen Fertigkeit. Die Medien, deren sich die göttliche Gnade bei ihr bedient, sind im Allgemeinen die auflösenden und die reprimirenden Agentien, namentlich solche, welche den inneren sittlichen Schaden. Leiden und Anfechtungen, überhaupt Züchtigungen sind hier spezifische Mittel.

§. 791. Die Ausbildung durch die göttliche Gnade (das organische Moment der Heiligung) hat zum Ziel einerseits die vollständige Entwickelung des in dem Individuum angelegten sittlichen Lebens und andrerseits die vollständige Hineinbildung desselben in die sittlich normale Form. Sie will also eine neue und zwar vollständige Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur in dem Individuum bewirken, aber in der Weise, daß in ihr die Persönlichkeit allein das bestimmende Princip und sie selbst das Product allein der Persönlichkeit ist. Sie trägt es demnach auf die vollständige Entwickelung und Gestaltung der Individualität an, namentlich auf ihre Ausbildung für eine allseitige sittliche Gemeinschaft. Sie will den möglichst entfalteten Reichthum der sittlichen Gesinnung, die volle Fülle, Feinheit und Zartheit derselben und die vollendete Agilität und Schnellkräftigkeit der sittlichen Fertigkeit erzielen; sie ist positive Charactergestaltung, und ihr Ziel ist der vollendete christliche Character. Kraft dieser positiven Entwickelung der Persönlichkeit zur ganzen Fülle ihrer Selbstmacht vermag sie dann auch wenigstens in entschiedener Annäherung die Unterdrückung der mit dem angebornen sündigen Hange unmittelbar gegebenen bloß natürlichen Sünde zu bewirken. Die Medien, welcher sich die göttliche Gnade bei der Ausbildung bedient, sind die befruchtend nährenden, die weckenden und entfaltenden und die durch Wechselanziehung verknüpfenden Potenzen, im Allgemeinen Reiz und Uebung.

§. 792. Da die Bekehrung ein spezifisch religiöser Vorgang ist, der Proceß der neuen sittlichen Entwickelung in

dem Individuum mithin bestimmt von der religiösen Seite aus und unter der religiösen Form als solcher anhebt: so ist die Heiligung — beides, als Bußzucht und näher Reinigung und als Erneuerung und näher Ausbildung, — in ihrem Beginn überwiegend religiöse Heiligung lediglich als solche. Je weiter sie aber fortschreitet, desto vollständiger wird sie, da die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich an der Sittlichkeit hat, religiös-sittliche Heiligung.

§. 793. Da zur Normalität der sittlichen Entwickelung wesentlich die vollständige organische Hineinbildung des menschlichen Individuums in die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts mitgehört, in welcher allein es die ihm vermöge der Beschränkungen seiner Individualität unentbehrliche Ergänzung finden kann: so ist eben dieß auch eine wesentliche Seite der Heiligung, daß sie es auf die vollständige Einverleibung des bekehrten Individuums in den Organismus des Ganzen der menschlichen Gemeinschaft, und zwar wie sie die Gemeinschaft der Erlösung ist, d. i. in den Leib des Erlösers (§. 564 f.) anträgt. Die Heiligung ist wesentlich Selbsterziehung des bekehrten Individuums zur vollen christlichen Liebe, d. h. überhaupt zur vollen Liebe, und jeder Fortschritt in der Heiligung ist wesentlich zugleich ein Fortschritt in der Liebe, eine Förderung beides, ihrer Lauterkeit und ihrer Kräftigkeit.

§. 794. Mittelst der Heiligung realisirt sich in dem bekehrten Individuum allmälig die christliche Tugend, d. h. die sich kraft der göttlichen Gnade allmälig normalisirende individuelle Sittlichkeit. Ihr Grad bestimmt sich nach dem Maaße theils der Stätigkeit, mit der diese letztere sich in ihrer Entwickelung normalisirt, theils der Schnelligkeit, mit der sie unter dem Proceß ihres Sichnormalisirens sich entwickelt.

§. 795. Diese christliche Tugend ist wesentlich die (religiös-)sittliche Tugend als solche, welche gar nicht anders denkbar ist denn als christliche, d. h. als durch die Erlösung und den Erlöser vermittelte. Die positive Färbung, welche die christliche Tugend durch diese Beziehung auf den geschichtlichen Erlöser erhält, ist keineswegs ein zufälliges Beiwerk, das der Tugend als solcher fremd ist, sondern sie wird durch den concreten Begriff dieser letzteren selbst ausdrücklich gefordert.

Je weiter die Entwickelung der christlichen Tugend fortschreitet, beides in dem bekehrten Individuum und in der Totalität des Reichs des Erlösers, desto vollständiger deckt sie sich, und zwar nach allen ihren besondren Seiten, Formen, Elementen und Momenten, mit der Idee der menschlichen Tugend als solcher, und desto klarer geht auch das Bewußtsein um die absolute Identität beider auf. Ein Auseinanderfallen beider, und zwar sowohl für das Bewußtsein als in der thatsächlichen Wirklichkeit, findet nur in dem Maaße statt, in welchem die von der Erlösung ausgehende Entwickelung noch zurück ist, beides im Individuum und in der Gemeinschaft der Erlösung als Ganzem, und also die Idee der normalen menschlichen Sittlichkeit weder als solche noch in ihrer concreten christlichen Bestimmtheit schon in ihrer ganzen Reinheit entfalteten Fülle und Wahrheit erkannt wird. Je weiter die Tugend des Bekehrten ihrer Vollendung entgegenreift, desto mehr verähnlicht sie sich der Tugend des Erlösers, welche wie einerseits der allgemeine Grundtypus, in den die Sittlichkeit aller dem Reiche der Erlösung angehörigen menschlichen Individuen hinein- und umgeprägt werden soll, so andrerseits die menschliche Tugend als solche in ihrer ganzen Reinheit gediegenen Fülle und Wahrheit ist. (Vgl. §. 563.)

§. 796. Der Verlauf der Heiligung, durch welche die Tugend des Bekehrten sich allmälig immer vollständiger realisirt, und mithin auch der Proceß seiner sich nach und nach bis zur wirklichen Ausgeburt des neuen heiligguten geistigen Menschen vollziehenden und somit vollendenden Wiedergeburt kann *nicht* als ein *schlechthin stätiger* gedacht werden. Er könnte ein solcher nur sein unter der Voraussetzung der *absolut gleichmäßigen* Fortdauer der Empfänglichkeit des Menschen für die göttlichen Gnadenwirkungen, d. h. der Sache nach der continuirlich gleichmäßig fortschreitenden Steigerung dieser Empfänglichkeit. Eine solche ist aber nicht denkbar, da die göttliche Gnadenwirksamkeit und die vermöge derselben bewirkte Bekehrung so wie der von ihr aus sich fortsetzende Umgebärungsproceß eine Gewalt sind, welche dem Menschen, wie er durch die frühere sündige Entwickelung geworden ist, und dem Princip dieser sündigen Entwickelung, dem angebornen sündigen Hange,

überhaupt dem alten Menschen in ihm angethan wird. Gegen diese Gewalt reagirt naturnothwendig die alte sündige Natur in ihm und entfaltet die ganze Macht des in ihr mitgesetzten Bösen, wovon eine Steigerung der Energie der Wirksamkeit des sündigen Princips in dem bekehrten Individuum die unmittelbare Folge ist. So erhebt sich in ihm ein Kampf des alten und des neuen Menschen, „des Fleisches und des Geistes" auf Tod und Leben. Die Reaction der Sünde muß aber der Natur der Sache zufolge ausdrücklich eben auf die Schmälerung der Empfänglichkeit des Individuums für die göttliche Gnadenwirksamkeit gerichtet sein, und sonach ist, sofern sie nicht schlechthin erfolglos bleibt, ihre Wirkung gerade die, daß in den einzelnen Punkten des Heiligungsprocesses das Maaß der Empfänglichkeit des Bekehrten für die göttliche Gnadenwirksamkeit ein verschiedenes ist, mithin auch das Maaß der göttlichen Gnadenwirkungen, der Proceß also nicht in schlechthin stätiger Weise vorschreitet. Völlig können übrigens die göttlichen Gnadenwirkungen bei ihm in keinem Momente cessiren. Sie könnten dieß nur sofern in dem Bekehrten in irgend einem Momente auch kein Minimum von Empfänglichkeit für sie gesetzt wäre. Die Möglichkeit hiervon wird aber bei ihm als dem im Gnadenstande stehenden durch den Begriff dieses letzteren (§. 785.) ausdrücklich ausgeschlossen.

§. 797. Hiermit ist als unmittelbare Folge der Reaction des alten Menschen auch die Möglichkeit von Sündenfällen der schon Bekehrten gesetzt. Jene Reaction steigert nämlich in dem bekehrten Individuum das ohnehin schon vorhandene (§. 384.) Mißverhältniß zwischen seinem bereits errungenen normal sittlichen Vermögen und der Gewalt des sündigen Hanges, wenigstens momentan noch auf eigenthümliche Weise. Nun kann zwar allerdings (vgl. §. 385.) die göttliche Gnadenwirksamkeit auch diese Disproportion wieder ausgleichen; allein sie kann es doch immer nur unter der Voraussetzung der Empfänglichkeit des Menschen für ein eigenthümlich gesteigertes Maaß der göttlichen Gnade. Diese Voraussetzung kann aber nicht nur nicht auf unbedingte Weise gemacht werden, sondern sie muß auch sogar schlechterdings in einzelnen Fällen fehlschlagen. Nämlich infolge davon, daß in dem Bekehrten bis zur wirklichen

Vollendung seiner Heiligung und seiner Wiedergeburt hin immer irgend ein Zurückbleiben der geheiligten Entwickelung entweder des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener stattfindet, also immer irgend ein Zurückbleiben entweder der Heiligung seiner erkennenden Function, mithin seiner sittlichen Gesinnung, hinter der seiner bildenden Function, mithin seiner sittlichen Fertigkeit, oder umgekehrt dieser hinter jener. Denn dieß ist ja die unvermeidliche Folge seiner vorhergängigen sündigen Entwickelung, in der ihrer Natur nach immer eine Disharmonie der Entwickelung der beiden Hauptfunctionen der Persönlichkeit, entweder in der einen oder der andern von jenen beiden Weisen, mitgesetzt ist (§. 514.). Aus diesem Zurückgebliebensein der Heiligung und der geheiligten Entwickelung, sei es nun des Selbstbewußtseins hinter der der Selbstthätigkeit oder umgekehrt, resultirt dann unvermeidlich eine unrichtige Beurtheilung der sittlichen Aufgabe, wie sie für das Individuum im Einzelnen sich gibt, insbesondere in Ansehung des Verhältnisses zwischen der sittlichen Forderung an sich und seinem jedesmaligen sittlichen Vermögen, mag es nun sein, daß es sich vermöge seiner mehr geförderten sittlichen Gesinnung eine sittliche Aufgabe stellt, der seine zurückgebliebene sittliche Fertigkeit noch nicht gewachsen ist, oder daß es eine sittliche Aufgabe, zu deren Lösung seiner mehr geförderten sittlichen Fertigkeit bereits das Vermögen beiwohnt, wegen seiner zurückgebliebenen sittlichen Gesinnung sich zu stellen unterläßt. Eben hierin ist dann augenscheinlich auch für den schon Bekehrten die psychologische Möglichkeit von Sündenfällen gesetzt. Weil aber bei diesen Niederlagen seiner Tugend auf seiner Seite allemal eine Täuschung obwaltet, so sind sie nie ein wirkliches Herausfallen aus dem Gnadenstande, sondern bloße Schwachheitssünden, jedoch dieß in sehr verschieden abgestuftem Maaße. Indem sie den Bekehrten sich über sich selbst enttäuschen helfen, haben sie unter der Wirkung der göttlichen Gnade gerade die Wiederherstellung einer erhöhten Empfänglichkeit desselben für die göttliche Gnadenwirksamkeit zur Folge. Nach den verschiedenen Stufen der Untugend haben sie (jenachdem die frühere sündige Entwickelung entweder überwiegend die Bestimmtheit der bloß natürlichen Sünde oder überwiegend die der geistigen hatte,)

entweder die Form eines Hingeriſſenwerdens durch die Gewalt der Sünde, unter entſchiedenem Zurücktreten des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtthätigkeit, — oder die Form eines relativ bewußtvollen und ſelbſtthätigen Nachgebens*) gegen den Reiz der Sünde, d. i. gegen die Sollicitation zur Sünde durch den angebornen ſündigen Hang und die Macht der untugendhaften Gewöhnung, doch immer unter dem Obwalten irgend einer (relativen) Verdunkelung des Selbſtbewußtſeins oder (relativen) Gefangenſchaft der Selbſtthätigkeit.

§. 798. Ein wirklicher Wiederabfall des wirklich Bekehrten dagegen, ein wirkliches Herausfallen deſſelben aus dem wirklichen Gnadenſtande iſt unmöglich.**) Schon rein pyſchologiſch betrachtet erſcheint er als undenkbar. Er würde nämlich, um wirklich eigentlicher Abfall zu ſein, in dem Abfälligen ein völlig klares Selbſtbewußtſein und eine völlig ungebundene Selbſtthätigkeit, ſo wie außerdem noch die vollſtändige Congruenz der geheiligten Entwickelung ſeines Selbſtbewußtſeins und der ſeiner Selbſtthätigkeit vorausſetzen, d. h. eine ſittliche Beſchaffenheit, die vor der Vollendung der Wiedergeburt bei keinem Bekehrten gegeben ſein kann, alſo mit Einem Wort die Vollendung der Wiedergeburt ſelbſt, welche aber ihrerſeits wieder die Möglichkeit des Rückfalls, ſelbſt des bloß partiellen, ſchlechterdings ausſchließt, und ohnehin während des gegenwärtigen Lebens im materiellen Leibe nie vorkommen kann. Ueberdies aber iſt ein Wiederabfall des wirklich Bekehrten ſogar phyſiſch unmöglich, weil ja durch den Act der Bekehrung ſelbſt in dem Individuum wirklicher Geiſt (und zwar wirklich guter und heiliger) erzeugt wird, wenn auch nur in einem Minimum; der wirkliche Geiſt aber ſeinem Begriff ſelbſt zufolge ſchlechthin inalterabel iſt, weil in ſich ſelbſt ſchlechthin unauflösbar. Wo wirklicher guter und heiliger Geiſt einmal zuſtande gekommen iſt, da iſt und bleibt er wie unvergänglich ſo auch unverkehrbar und unverderbbar. Es kann allerdings dieſer Moment ſchlechthin intenſiver normaler Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie er in der Bekehrung ſtattfindet, in dem Leben des Bekehrten der einzige bleiben, und es kann ſo in ihm fernerhin zu keiner Erzeugung von

*) Eines „Den heiligen Geiſt betrübens“: Eph. 4, 30.

**) Ebenſo auch Batke, die menſchliche Freiheit, S. 222 f.

wirklichem Geist mehr kommen, also alle übrige sich normalisirende Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich weiterhin an seine Bekehrung ansetzt, kann eine wieder verlierbare sein; aber das religiös-sittliche Product des Acts seiner Bekehrung selbst bleibt ihm unentreißbar, und somit wenigstens Ein fester Punkt der Gemeinschaft mit Gott, aus dem er nicht wieder herausgetrieben werden kann.*) Er mag so vielleicht geistig sehr arm bleiben und sehr straffällig werden, so daß sich an ihm das Wort von den Ersten, welche die Letzten werden, bewährt; aber völlig loskommen von Gott und letztlich verloren gehen kann er nicht mehr. Anders ist es, wenn es noch nicht zur wirklichen Bekehrung gekommen ist. Aus der vorbereitenden Gnade kann der Mensch vollständig wieder herausfallen, weil durch sie noch kein wirklicher (guter und heiliger) Geist in ihm zustande kommt. Der Herausfall aus ihr ist aber, weil dabei immer noch irgend eine Bewußtlosigkeit und Unfreiheit mit unterläuft, kein wirklicher oder eigentlicher Abfall, und mithin auch nicht irreparabel. Da nun so ein Wiederherausfallen des Bekehrten aus dem Gnadenstande unmöglich ist, so zeigt sich die Erwählung als unwiderruflich. Vgl. oben §. 769.)

Anm. 1. Wo sich der Schein eines Wiederabfalls Bekehrter zeigt, da ist entweder der Abfall kein wirklicher, d. h. totaler, oder die Bekehrung war keine wirkliche.**) Der letztere Fall namentlich ist ein sehr häufiger, indem wir uns über die Bekehrung, unsre eigne und die Andrer, so leicht täuschen, und bloße Annäherungen an sie, überhaupt schon die bloße Erweckung für die wirkliche Bekehrung nehmen. Aber auch nach der ersteren Seite hin entsteht leicht der Schein eines solchen Wiederabfalls, nämlich bei langwierigem Wankendwerden des Gnadenstandes. Die Sünde wider den heiligen Geist ist keine Sünde des Bekehrten, sondern die Sünde der absoluten Unbekehrbarkeit.

---

*) So läugnet ja auch Johannes grade deshalb von dem Wiedergebornen, daß er sündige und sündigen könne, weil das σπέρμα θεοῦ (vgl. §. 781.) in ihm bleibe. 1. Joh. 3, 9.

**) In dieser Ueberzeugung sehen wir uns auch durch die von der entgegengesetzten Annahme ausgehende Erörterung bei Hirscher, Christl. Moral, II, S. 602—605, nur bestärkt.

Anm. 2. Gibt es überhaupt keinen wirklichen Wiederabfall der Bekehrten, so fällt damit ganz von selbst die Frage nach der Widerbringbarkeit des von der Bekehrung abfällig gewordenen hinweg, über welche besonders aus Veranlassung von Hebr. 6, 4—9 so viel gestritten worden ist.

§. 799. Je weiter der Proceß der Wiedergeburt als Heiligung fortschreitet, desto mehr nimmt die Labilität ab, theils weil sein Fortschritt wesentlich zugleich eine fortschreitende Ausgleichung des Mißverhältnißes zwischen der geheiligten Entwickelung des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit ist, theils weil ja die Kraft der Frömmigkeit und der Tugend, überhaupt der sittlichen Normalität in demselben Verhältniß wächst, in welchem das Quantum des heilig-guten Geistes zunimmt, und die Reaction der Sünde in demselben Verhältniß nachläßt, in welchem das Quantum des unheilig-bösen geistartigen Seins abnimmt. Deshalb wird auch die Entwickelung der Heiligung je länger desto stätiger, und der Gnadenstand je länger desto unerschütterlicher, so daß der Fortschritt der Heiligung wesentlich zugleich eine fortgehende Befestigung des Gnadenstandes ist. Aus demselben Grunde werden aber freilich auch die Sünden der Bekehrten, je weiter diese bereits in der Heiligung gefördert sind, desto schwerer, weil sie sich ja in demselben Verhältniß immer entschiedner einem vollkommen bewußtwollen und selbstthätigen Nachgeben gegen den Reiz der Sünde annähern.

§. 800. Mit der Vollendung der Heiligung und somit auch der Wiedergeburt oder mit der Vollendung der heilig guten Vergeistigung des Bekehrten Individuums ist seine Labilität schlechthin aufgehoben, und die unbedingte Befestigung seines Gnadenstandes eingetreten. Dahin kann es aber während der Dauer dieses sinnlichen Lebens bei Keinem kommen, weil bei Jedem der sündige Hang seiner materiellen Natur (physisch) innwohnen bleibt, und so immer wieder die Macht der Sünde auflodern läßt, und sich in die sittliche Entwickelung, ihre Normalität, d. h. genauer ihre auf die Normalität gerichtete Tendenz, störend, hemmend einmischt, somit aber den völligen Abschluß der Wiedergeburt vereitelt.

§. 801. Auch den Bekehrten findet also der naturnothwendig irgend einmal eintretende Moment seines sinnlichen Ablebens noch nicht in völliger Reife vor. Da aus dem eben dargelegten

Grunde der Proceß seiner sittlichen Entwickelung bis dahin immer noch nicht zur vollen Normalität gelangen konnte, so kann seine Wiedergeburt auch in diesem Zeitpunkte noch nicht vollständig beendet, d. h. sein geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib noch nicht vollständig ausgereift sein. Nun ist aber ein wirklicher Naturorganismus die absolute Bedingung alles Lebens, und näher ein wirklicher beseelter Leib die Bedingung alles persönlichen Lebens. Die Persönlichkeit ist überall nur als das Resultat der Lebensfunctionen einer ihr Substrat bildenden Natur, und zwar immer zu absoluter Einheitlichkeit ihrer Elemente organisirten Natur, eines in sich vollendeten Naturorganismus oder näher beseelten Leibes. Ihr Sein ist daher schlechthin bedingt durch das ihres beseelten Leibes und diesem spezifisch homogen. Dieß gilt von der geistigen Persönlichkeit des menschlichen Individuums in ihrem Verhältniß zu seinem geistigen beseelten Leibe eben so unbedingt wie von der bloß natürlichen Persönlichkeit desselben in ihrem Verhältniß zu seinem materiellen oder sinnlichen beseelten Leibe. So lange also in dem Bekehrten der neue geistige Leib oder Naturorganismus noch nicht vollständig erwachsen ist, d. h. so lange er noch nicht in der Vollständigkeit seiner Elemente d. i. hier Organe, und in der vollständigen Construction derselben unter einander zu absoluter Einheit realisirt ist: so lange ist auch sein neues Sein aus der Wiedergeburt noch nicht vollständig ausgereift, so lange ist auch seine Persönlichkeit noch nicht zu wirklicher Intensität gediehen, und er seiner selbst noch nicht wahrhaft mächtig. Eines Zustands eigentlichen, vollen Lebens unabhängig von seinem **materiellen** Naturorganismus ist auch er so noch nicht fähig, und scheidet er so beschaffen aus diesem materiellen Dasein, so kann er noch nicht unmittelbar in ein neues vollendet geistiges Leben hineingeboren werden. In diesem Zustande findet aber dem Obigen zufolge der Moment, in welchem der Proceß seines sinnlichen Ablebens eintritt, den Bekehrten unvermeidlich. Aus dem schon entwickelten Grunde ist in ihm einerseits die Ausscheidung des durch seine frühere sündige Entwickelung erzeugten bösen geistartigen Seins noch nicht vollständig vollzogen, und andrerseits der durch seine neue fromme und gute Entwickelung erzeugte neue Geist theils durch die von ihrer materiell physischen Wurzel her sich stets wieder störend einmischende Sünde immer noch vielfach sündig verunreinigt, und

alſo auch noch in irgend einem Maaße an ſeiner abſoluten Wirklichkeit verkürzt, theils noch nicht vollſtändig zu wirklicher, ſchlechthin durchgreifender Einheit ſeiner einzelnen Elemente unter ſich conſtruirt, d. h. noch nicht zu einem wirklichen beſeelten Leibe des Geiſtes erbaut, ſondern noch ein bloß embryoniſcher Geiſtorganismus: welche beiden Seiten wieder unter ſich in weſentlichem Cauſalzuſammenhange ſtehn. Bei beſonders weit geförderter Heiligung und Widergeburt können nun allerdings durch den Proceß des ſinnlichen Sterbens ſelbſt die ſo auch in dem Bekehrten noch zurückgebliebenen Abnormitäten und Defecte vollends behoben werden, — es können dann, zumal wenn jener Proceß vermöge der eigenthümlichen äußeren ſowohl als inneren Umſtände, die ihn begleiten, ein tief in's Innerſte hineingreifender Kampf iſt (wie z. B. beim Märtyrerthum*), durch ihn ſelbſt in der Bekehrten die letzten Reſidua des böſen und unheiligen geiſtartigen Seins in heilig-guten Geiſt umgearbeitet und ſo aufgehoben werden, womit ſich dann zugleich der Ausbau ſeines heilig-guten geiſtigen Naturorganismus vollends vollbringt. Allein dergleichen Fälle können, da ſie eine beſonders weit geförderte Widergeburt vorausſetzen, eben nur Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung ſein. Die allgemeine Regel iſt, daß auch der Bekehrte noch nicht im Zuſtand völliger geiſtiger Reife aus dem ſinnlichen Leben ſcheidet, und alſo mit ſeinem Ableben nicht ſchon unmittelbar ſeine Auferſtehung coincidirt. Aber grade dieſes ſein Ableben iſt die Bedingung ſeiner völligen Ausreifung.

Anm. Es iſt eine Erfahrungsthatſache, daß es auch dem am meiſten geförderten Gläubigen immer noch in irgend einem Maße an der völligen inneren Harmonie und Einheit ſeines ſittlichen Seins fehlt, und Keiner völlig frei iſt von allen Inconſequenzen ſeiner Frömmigkeit und Sittlichkeit.

§. 802. Jene vereinzelten Ausnahmen abgerechnet muß alſo auch der Bekehrte nach ſeinem Ableben zunächſt in den embryoniſchen Zuſtand des Todtenreichs (ſ. §. 487.) eintreten. In dieſem aber findet er ſofort die Bedingungen, unter denen ſeine Ausreifung ſich vollends vollenden kann. Denn nun iſt er außer

*) Man denke hierbei an die Vorſtellung der alten Kirche von den eigenthümlichen Wirkungen des Märtyrertodes.

Contact gesetzt mit dem bisdahin noch immer in ihm, nämlich in seiner materiellen Natur, fortwuchernden Princip des Hanges zur Sünde, nachdem der sinnliche beseelte Leib von ihm abgestreift ist. Zu neuem Sündigen gibt es jetzt für ihn keine Sollicitation mehr in einer Welt, die selbst nur eine schattenhafte ist, und deren materielle Elemente auf ihn wenigstens keinen irgend bedeutenderen Reiz mehr ausüben können, da das bisherige Medium der reizenden Einwirkung der sinnlichen Aussenwelt auf ihn, sein grobmaterieller Naturorganismus, hinweggefallen ist, das an seiner geistigen Natur noch zurückgebliebene fein materielle Element aber sich im Zustande wenigstens relativer Nichtorganisation befindet. Die Möglichkeit eines eigentlich wirksamen Handelns ist für ihn hier im Hades freilich nicht vorhanden, weil er ja noch eines fertigen Organismus (beseelten Leibes) entbehrt, also eines Werkzeugs, um nach aussenhin zu wirken, und auch der Verkehr mit andern menschlichen Einzelwesen ist ihm aus ebendemselben Grunde versagt, — nämlich beides eben nur in dem Maaße, in welchem die Organisation seiner neuen geistigen Natur noch zurück ist. So ist er denn bestimmt auf sich selbst gewiesen. Dieß grade ist jetzt seine Aufgabe, durch tiefe Einkehr in sich selbst, durch stille, ungestörte Selbstbesinnung das Gewirre der in einander verschlungenen Fäden der mannichfaltigen Elemente seines geistigen Seins, welches er aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüber genommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen, und durch die Bearbeitung eben dieses seines eignen geistigen Seins die harmonische Einheit desselben, d. h. dann näher die Vollendung und Reife seines geistigen beseelten Leibes, und somit auch den Abschluß seiner Wiedergeburt allmälig herbei zu führen. Es beruht hierbei alles auf der völligen Ausscheidung aller noch materiellen, wenn gleich noch so fein materiellen, Elemente aus seinem Sein (d. h. näher aus seiner Natur), um so dieses zu einem im vollen Sinne wirklich (und ebendamit auch rein) geistigen zu potenziren, und, was der Sache nach hiermit zusammenfällt, auf der völligen Aussonderung aller Elemente unheilig-bösen geistartigen Seins, die in ihm seinem heilig-guten Geiste noch beigemischt sind. Was an seinem geistigen Sein (näher an seiner Natur) noch irgend Materie ist, vollends als Geist zu setzen vermöge des nach innen hinein gerichteten sittlichen Processes, und so dasselbe von jeder ihm

noch anhaftenden materiellen Schlacke, hiermit aber auch von allen vergänglichen Elementen*) vollständig zu reinigen: das ist die Arbeit, die den unvollendet abgelebten Bekehrten im Hades beschäftigt. Auf eine ihm äußere Materie ein (normales) individuelles Bilden zu richten, und sie vergeistigt sich zu assimiliren, vermag er dort nicht, weil ihm nach dem Zerfall seines materiellen Naturorganismus die dazu unumgänglichen Vermittelungen und Bedingungen fehlen, und von dieser Seite her kann er sich also nicht weiter geistig bereichern; wohl aber kann und soll er in diesem Uebergangszustande die an ihm selbst (näher an seiner Natur) noch unvergeistigt zurückgebliebene (wenn gleich noch so sehr sublimirte) Materie vollends in normaler Weise seiner Persönlichkeit als wirklich geistiges Organ zueignen, d. h. normal aneignen (assimiliren). Auch dieß Werk, in welchem er die letzte Hand an das Product seines sittlichen Lebens anlegt, vollbringt er natürlich nicht aus seinem eignen sittlichen Vermögen als solchem, sondern kraft der göttlichen Gnade des Erlösers oder näher kraft des „heiligen Geistes," mit welchem jener ihm auch im Todtenreich einwohnt und nahe ist; und wahrscheinlich wird er dabei auch noch durch den mitwirkenden Einfluß der bereits vollendeten Geistwesen, mit denen er nach der Ablegung der groben Materialität in nähere Berührung gebracht ist, unterstützt. Auch dieses letzte Stadium der Heiligung, in welches die eigentlichen Geburtswehen der Ausgeburt des neuen geistigen Menschen fallen, kann nicht ohne tiefen Schmerz verlaufen, der auch ein zugleich sinnlicher sein muß, in demselben Maaße, in welchem der Natur des Abgeschiedenen noch materielle (sinnliche) Elemente anhaften. Je mehr es jetzt grade darauf ankommt, auch die verborgensten Tiefen des sittlichen Seins des Individuums noch vollends von allen versteckten Resten der Sünde auszureinigen, desto schneidender muß jener Schmerz sein. Bei diesem Processe können immerhin noch mancherlei Oscillationen vorkommen**); was aber das Resultat desselben angeht, so ist allerdings das Quantum des (schlechthin) wirklichen und heilig-guten Geistes, der durch denselben letztlich erwirkt wird, da, wie oben bemerkt wurde, im Hades ein Aneignen einer äußeren Materie

*) Oder mit Marc. 9, 49 zu reden: von allem, was der Fäulniß unterliegt.

**) Vgl. Romang, Nat. Religionslehre, S. 605.

nicht stattfinden kann, durch die Masse der Elemente des Seins bestimmt, welche der Abgeschiedene dorthin mitbringt, und somit ein genau beschränktes. Mehr kann der unvollendete abgelebte Bekehrte im Todtenreich nicht aus sich machen, der Quantität nach, als er in dem sinnlichen Leben als sein Eigenthum eingesammelt hat; aber etwas Besseres, der Qualität nach, kann er aus sich machen, und durch eine durchgeführte organische Anordnung seines Eigenthums kann er dieses für sich in höherem Grade nutzbar und werthvoll machen. Je mehr er so von seinem geistigen Naturorganismus vollends alle ihm noch anhangenden materiellen Elemente ausscheidet, desto mehr wird derselbe volles Licht, ein Lichtleib. (Vgl. §. 474.) In demselben Verhältniß nun, in welchem auf dem angegebenen Wege sein geistiger beseelter Leib sich nach und nach in seiner Vollständigkeit consolidirt, ergibt sich für ihn auch wieder die Möglichkeit einer Wirksamkeit nach aussenhin, und also auch eines Verkehrs mit andren Abgeschiedenen im Hades und überhaupt einer freieren Lebensbewegung und Lebensentfaltung, und so wird sein Loos schon im Todtenreich je länger desto mehr ein befriedigendes und erfreuendes. Der Moment aber, da sein geistiger beseelter Leib vollständig organisirt, also seine Wiedergeburt vollständig beendet ist, ist zugleich der Moment seiner vollständigen Wiederbelebung und seiner Ausgeburt und Befreiung aus dem Todtenreich, d. h. seiner Auferstehung. Besitzt er wirklich einen wirklichen und wirklich geistigen beseelten Leib, so lebt er nun auch wirklich geistig, und ist zur Existenz unter schlechthin immateriellen Bedingungen qualifizirt, und die Schranken des Hades sind somit für ihn, den reinen Geist, von selbst gefallen. Jeder feiert seine Auferstehung unmittelbar in dem Augenblick der wirklichen Vollendung seiner Wiedergeburt.

Anm. Die Auferstehung ist also nicht eine Wiedervereinigung der Persönlichkeit mit ihrem Naturorganismus oder, wie man ungenau zu sagen pflegt, der Seele mit dem Leibe. Vgl. in dieser Beziehung auch Off. 20, 4—6. Die „Auferstehung der Gerechten" ist eine continuirliche, nicht eine absolut simultane. Sie braucht daher auch nicht auf die Wiederkunft des Erlösers zu warten, wiewohl sie allerdings bei Vielen bis auf diesen Zeitpunkt ausgesetzt bleiben kann. Vgl. oben §. 596. 602.

§. 803. Mit seiner Auferstehung tritt der vollendete Bekehrte unmittelbar in die wirkliche Seligkeit (wie in die wirkliche Unvergänglichkeit) ein, weil in die volle Gemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser, dem er forthin in seiner kosmischen Wirksamkeit als von ihm vollständig erfülltes Werkzeug dient, womit er dann unmittelbar zugleich auch in die ungehemmte Gemeinschaft mit allen schon vollendeten Erlösten und überhaupt mit der gesammten seligen Geisterwelt eingegangen ist. Eines Zuwachses ist seine Seeligkeit aber allerdings noch fähig, zunächst sofern noch weitere und herrlichere Entwickelungen des Reichs des Erlösers noch erst in der Zukunft bevorstehn, und die Vollendung desselben noch nicht angebrochen ist, sodann aber auch sofern ja überhaupt die Seligkeit der Vollendeten ihrem Begriff zufolge als eine endlos wachsende gedacht werden muß. (S. oben §. 474.)

§. 804. Denjenigen, welche unbekehrt aus dem sinnlichen Leben abscheiden, bleibt auch im Todtenreich zunächst noch die Möglichkeit offen, sich dem Heil der Erlösung zuzuwenden, dessen Kenntniß sie theils dahin mitnehmen, theils dort vorfinden. Die Gnadenwirksamkeit Gottes durch den Erlöser waltet auch in diesem Reich der Schatten und der Unentschiedenheit noch. Auch tritt hier für den ungläubig Unbekehrten unvermeidlich eine durchgreifende Enttäuschung ein, und die auch hierhin dringende Kunde von der immer herrlicheren Entwickelung des Reiches des Erlösers auf Erden und von seinen Siegen ist wohl geeignet, auch den am meisten verblendeten nüchtern zu machen. Ergreift nun das unbekehrt abgelebte Individuum jetzt das ihm so unter den einladendsten Bedingungen von Neuem angebotene Heil der Erlösung wirklich mit Ernst: so muß es zur vollen Aneignung desselben auch im Hades ganz denselben religiös-sittlichen Proceß durchlaufen, den wir bereits kennen gelernt haben. Er muß natürlich bei ihm ein höchst langwieriger sein, bei der entsetzlichen Verwirrung und Verderbniß der Verhältnisse seines (sittlichen) Seins (d. h. näher seiner Natur), welche der Unbekehrte und vollends der auch nicht einmal Erweckte aus dem sinnlichen Leben in das Todtenreich mit hinüberbringt. Durch Gottes Gnade jedoch, vielleicht unter der Mitwirkung der schon weiter geförderten Mitbewohner des Mittelorts, muß das schwierige Werk, wenn anders vonseiten des Menschen ernstlich darauf eingegangen wird, endlich doch vollständig gelingen. Auch muß

der Verlauf dieser Bekehrung und Wiedergeburt in der letzten Stunde ein höchst schmerzlicher sein, und er kann nicht ohne scharfe, auch sinnlich wehethuende Mittel vonstatten gehn, wahrscheinlich wohl auch nicht ohne eine negative Einwirkung des geistigen Lichts der schon vollendeten Geisterwelt (s. oben §. 474.), d. i. nicht ohne ein die Materie verzehrendes Feuer*) (s. oben §. 605.). Auch im besten Falle wird indeß das Resultat der Bekehrung im Todtenreich, d. h. das durch ihren Proceß noch erwirkte heilig-gute geistige Sein des Individuums, weit zurückbleiben hinter dem vollendeten Zustande derer, die sich schon während dieses sinnlichen Lebens, und zwar nicht etwa erst auf dem Sterbebette, zu dem Erlöser bekehrten. Denn während diese von ihrer Bekehrung ab aus dem weiten Gesammtumfange der äußeren materiellen Natur, soweit sie zu ihr in Relation standen, vermöge der sittlichen Zueignung derselben an ihre Persönlichkeit, eine reiche Fülle geistigen Seins als ihr Eigenthum einsammeln konnten, sind die sich erst nach ihrem Ableben bekehrenden auf das Quantum von realen Elementen beschränkt, welches sie als ihr (individuelles) Eigenthum aus jenem früheren Leben mitgebracht haben, und können sich nur insoweit, als diese vorreichen, noch ein heilig-gutes geistiges Eigenthum herausarbeiten.

Anm. Das hier zuletzt Gesagte gilt natürlich auch von der Bekehrung in articulo mortis und relative überhaupt von den späten Bekehrungen.

§. 805. Die Möglichkeit einer Bekehrung im Hades steht also allerdings noch offen, aber eben auch nicht mehr als die bloße Möglichkeit; eine Nothwendigkeit der Bekehrung tritt auch hier für Keinen ein, sondern ob jene Möglichkeit zur Wirklichkeit wird oder nicht, das ist in letzter Beziehung in die eigne Selbstbestimmung eines jeden gelegt. Das unbekehrte Individuum kann auch nach seinem sinnlichen Ableben noch seine Abkehr von Gott und der sittlichen Normalität beharrlich, und zwar endbeharrlich fortbehaupten. Welches in diesem Fall die weitere Wendung seiner Entwickelung und sein Loos ist, wurde bereits oben §. 487. und 605. erörtert.

*) Marc. 9, 49.

Berichtigungen.

Die Verhinderung des Verfassers, bei dem zweiten Bande vom 11. Bogen an selbst die Revision des Drucks zu besorgen, hat leider in diesem Theile des Buchs zahlreiche Druckfehler zur Folge gehabt. Die irgendwie sinnstörenden sind nachstehend verzeichnet, mit der Bitte an den Leser, sie vor dem Gebrauch der Schrift zu verbessern.

S. 161, Z. 10 von unten lies zugeeignet statt zugeeinet.
„ 172, „ 13 v. unten ist hinter „Leibes" die Parenthese zu schließen.
„ 173, „ 11 v. oben l. von st. vom.
„ 175, „ 13 v. oben ist „gesetzt" von „zusammen" zu trennen.
„ 179, „ 15 v. oben l. diesem st. diesen.
„ 194, „ 10 v. oben l. niederem st. niederen.
„ 198, „ 18 v. oben l. thatsächliche st. thatsächlichste.
— „ 12 v. unten ist hinter „Züchtigung" einzuschalten: an.
„ 201, „ 15 v. unten l. von st. von st. vor.
„ 202, „ 16 v. unten ist hinter „Selbstthätigkeit" einzuschalten: ist.
— „ 13 v. unten ist das Komma hinter „wesentlich" zu tilgen.
„ 203, „ 18 v. oben l. laut st. lautet.
„ 204, „ 17 v. unten ist hinter „gesetzt" einzuschalten: ist.
— „ 7 v. unten l. eximiren st. ruiniren.
— „ 5 v. unten l. eben st. aber.
„ 206, oberste Zeile ist nach „Böse" einzuschalten: zu.
— Z. 4 v. oben l. Nun st. Nnr.
„ 207, „ 5 v. oben ist hinter „ein" einzuschalten: es.
„ 214, „ 10 v. oben ist nach „Macht" einzuschalten: verletzt.
— „ 11 v. oben l. meint st. nimmt.
„ 218, „ 15 v. unten l. dem st. den.
— „ 5 v. unten ist hinter „sündigen" statt des Kommas ein Punkt zu setzen.
„ 221, „ 9 v. unten l. welchen st. welchem.
„ 222, „ 21 v. oben l. aus st. an.
„ 223, „ 3 v. oben l. Region st. Religion.
„ 225, „ 14 v. oben l. des st. dieses.
— „ 3 v. unten l. den st. dem.

S. 226, Z. 12 v. oben l. welche ſt. welchen.
„ 228, „ 12 v. oben l. geſchlechtlichen ſt. geſchichtlichen.
— „ 7 v. unten ebenſo
„ 229, „ 4 v. oben l. Erzieher ſt. Erziehung.
„ 230, „ 17 v. unten l. ſittlich ſt. ſittlichen.
„ 231, „ 9 v. unten iſt nach „oder" einzuſchalten: die.
„ 233, „ 15 v. oben l. nach ſt. noch.
„ 236, „ 9 v. oben l. ſinnlichen ſt. ſündigen.
„ 245, „ 3 v. unten l. dem ſt. den.
„ 246, „ 15 v. oben iſt ſein einmal zu tilgen.
— „ 10 v. unten l. Naturdinge ſt. Naturdingen.
„ 247, „ 15 v. oben l. hinausthut ſt. herausthut.
„ 249, „ 3 v. oben iſt vor „Aber" einzuſchalten: [2]).
„ 250, „ 2 v. oben iſt der Gedankenſtrich zu tilgen.
— „ 17 v. oben l. der ſt. die.
— „ 12 v. unten l. Geiſterreich ſt. Geiſtreich.
„ 255, „ 15 v. unten l. Actoren ſt. Actore.
— „ 13 v. unten l. dieſen ſt. dieſe.
— „ 4 v. unten l. Heils ſt. Theils.
„ 256, „ 2 v. unten l. denn ſt. dann.
„ 257, „ 23 v. oben l. den ſt. der.
„ 258, „ 5 v. oben l. Allen ſt. Allem.
— „ 19 v. oben l. verſchiedenen ſt. verſchiedener.
„ 260, „ 4 v. unten l. werden ſt. worden.
„ 261, „ 5 v. oben iſt hinter „Einſicht" einzuſchalten: in.
— „ 12 v. oben l. den ſt. der.
„ 262, „ 7 v. oben iſt das erſte „ſich" zu tilgen.
„ 265, „ 4 v. oben iſt das Komma hinter „ſittlichen" zu tilgen.
„ 266, „ 17 v. oben iſt hinter „ſittlich" einzuſchalten: normal.
„ 271, „ 3 v. unten l. Manifeſtation ſt. Manifeſtationen u
Inſpiration ſt. Inſpirationen.
„ 272, „ 16 v. oben iſt das Komma hinter „Und" zu tilgen.
— „ 17 v. oben l. daß ſt. das.
— „ 9 v. unten l. ſeinen ſt. den.
„ 280, „ 14 v. unten l. dem ſt. den.
„ 282, „ 10 v. unten iſt hinter „perſönlichen" einzuſchalten: an.
„ 283, „ 12 v. oben l. ihn ſt. ihm.
— „ 14 v. unten iſt hinter „deſſelben" die Parentheſe zu ſchließ
„ 284, „ 9 v. oben l. wirklich ſt. wirkliche.
„ 288, „ 7 v. oben l. denkbarerweiſe ſt. dankbarerweiſe.
— „ 9 v. unten l. dieſen ſt. dieſem.
„ 289, „ 6 v. unten l. Er ſt. Es.
„ 290, letzte Zeile l. Joh. 13, 3.
„ 292, Z. 15 v. unten iſt Perſönlichkeit zu ſtreichen.
— „ 13 v. unten iſt hinter „heilig guter" die Parentheſe zu ſchließ

S. 293, Z. 4 v. unten l. ablegt ſt. ablobt.
„ 294, „ 16 v. unten l. unſern ſt. dieſen.
„ 295, „ 19 v. oben l. Leibe ſt. Leben.
„ 296, „ 9 v. unten l. hinweggefallen ſt. hinwegfallen.
„ 300, „ 9 v. unten l. immer reicherer ſt. einer reicheren.
„ 304, „ 18 v. unten l. irdiſch-perſönlichen ſt. irdiſchen-perſönlichen.
„ 305, „ 11 v. unten l. ein ſt. im.
„ 306, „ 2 v. oben l. nur ſt. und.
— „ 21 v. oben l. Setzung ſt. Satzung.
„ 307, „ 11 v. unten l. ſeinem ſt. ſeinen.
„ 311, „ 11 v. oben l. uns ſt. ihm.
— „ 18 v. oben l. Verſühnung ſt. Verſöhnung.
— „ 15 v. unten ebenſo.
„ 312, „ 9 v. unten ebenſo.
— „ 6 v. unten l. neuen ſt. guten.
„ 316, „ 9 v. unten l. vorausſetzt ſt. vorausgeſetzt.
„ 329, „ 17 v. oben l. ſeinen ſt. ſeinem.
„ 330, „ 16 v. oben iſt nach „iſt" einzuſchalten: in.
„ 332, „ 11 v. oben l. Empfänglichkeit ſt. Unempfänglichkeit.
— „ 3 v. unten iſt hinter „Jenes" das Komma zu tilgen.
„ 334, „ 18 v. oben l. feine ſt. freie.
— „ 17 v. unten l. ſeeliſches ſt. ſeliges.
„ 335, „ 11 v. oben l. noch gährenden ſt. nachgährenden.
„ 336, „ 18 v. oben l. 1 Cor. 3, 13—15 ſt. 1 Cor. 3, 13—1—15.
„ 343, „ 6 v. oben l. materialen ſt. materiellen.
— „ 15 v. oben l. Die ſt. Dieſe.
„ 346, letzte Zeile l. ſeinen ſt. ſeinem.
„ 349, Z. 6 v. unten l. ein ſt. im.
„ 350, „ 7 v. unten l. das ſt. des.
„ 352, „ 12 v. oben l. unvorſtellbare ſt. unverſtellbare.
„ 354, „ 11 v. unten l. ſie ſtatt ihn.
— „ 6 v. unten l. vor ſt. von.
„ 355, „ 16 v. oben iſt hinter „Herzensgüte" einzuſchalten: normalerweiſe.
„ 364, „ 9 v. unten iſt hinter „die" einzuſchalten: Vernünftigkeit, und tugendhafte Fertigkeit nur der rein formale Ausdruck für die.
„ 366, „ 10 v. oben iſt hinter „Tugend" einzuſchalten: welche.
„ 367, „ 9 v. oben iſt hinter „Character" einzuſchalten: theils unter dem individuellen.
— „ 16 v. unten l. Selbſtbewußtſein ſt. Selbſtbewußtſeins.
„ 368, oberſte Zeile l. ſie ſt. die.
— Z. 9 v. oben iſt hinter als einzuſchalten: Tugend des.
— „ 10 v. oben l. als ſtatt aus.

S. 371, Z. 20 v. oben sind die Worte „auf seinem Wissen und seinen Vorstellungen" zu streichen und dafür Z. 22 v. oben hinter „Verstandessinne," einzuschalten.
„ 372, „ 8 v. unten l. Treue st. Großmuth.
— „ 7 v. unten l. Großmuth st. Treue.
„ 377, „ 5 v. oben ist nach §. einzuschalten: 660.
„ 379, „ 7 v. oben l. nie st. ein.
— „ 21 v. oben l. verwischt st. vermischt.
„ 380, „ 21 v. oben l. nie st. ein.
„ 381, „ 5 v. unten l. innigsten st. wenigsten.
„ 382, „ 14 v. oben l. soll st. so.
— „ 22 v, oben l. vollen st. vollem.
— „ 7 v. unten l. auch statt aus.
„ 383, „ 5 v. unten l. Antheils st. Urtheils.
„ 387, letzte Zeile l. Ungütigkeit st. Ungültigkeit.
„ 388, Z. 8 v. oben l. dessselben st. derselben.
— „ 20 v. oben l. Berufsuntüchtigkeit statt Berufstüchtigkeit.
„ 391, „ 11 v. oben l. natürlichen st. natürchen.
„ 392, „ 15 v. oben l. Prävalenz st. Prävalation.
„ 394, „ 3 v. oben l. Gewichtigkeit st. Gerechtigkeit.
„ 396, „ 10 v. oben l. abnorm st. abnorme.
„ 399, „ 14 v. unten ist hinter „die" einzuschalten: sittliche.
— „ 10 v. unten l. Wirklichkeit st. Wirksamkeit.
„ 403, „ 5 v. oben ist hinter „ist" einzuschalten: in.
— „ 6 v. unten l. abnormem st. abnormen.
„ 404, „ 12 v. oben l. organischem st. organischen.
„ 504, „ 4 v. oben ist hinter „Worts" die Parenthese zu schließen.
„ 410, „ 18 v. unten l. bestimmte st. bestimmten.
— „ 17 v. unten l. den st. der.
„ 413, „ 17 v. oben l. die st. des zweiten der.
„ 414, „ 15 v. oben ist das dritte die zu streichen.
— „ 18 v. unten l. Unreinheit st. Unwahrheit.
— „ 14 v. unten ebenso.
— „ 10 v. unten ebenso.
„ 416, oberste Zeile, l. beachte st. brachte.
— Z. 2 v. oben l. der st. die.
— „ 2 v. unten l. denn st. dann.
„ 418, „ 5 v. oben ist hinter „nur" als zu streichen.
„ 419, letzte Zeile, ist die Parenthese vor dem ersten „der" anzufangen.
„ 420, letzte Zeile, l. Verneinung st. Vereinung.
„ 421, Z. 4 v. unten ist hinter „desselben" st. des Semikolons ein Komma zu setzen.
„ 422, „ 16 v. unten l. die st. und.
„ 426, „ 13 v. oben ist hinter „eine" einzuschalten: relativ.

S. 428, Z. 6 v. oben l. wesentlich st. wesentliche.
— „ 19 v. oben l. Untugenden st. Untugend.
„ 429, „ 2 v. unten l. vollzogenen st. vollzogene.
„ 431, letzte Zeile, ist am Schluß derselben hinzuzufügen: mit jenem Uebergewicht einzelner besondrer Untugenden.
„ 434, Z. 14 v. oben l. allein st. allen.
— „ 4 v. unten ist hinter „innerhalb" einzuschalten: des Bereichs.
„ 435, „ 8 v. unten l. wirksam st. wirksame.
„ 436, „ 16 v. unten ist hinter „kein" einzuschalten: rein.
„ 437, „ 17 v. oben l. Bezeichnung st. Beziehung.
„ 438, „ 10 v. oben l. oder st. als.
„ 439, „ 6 v. oben ist zwischen „die" und „subjective" einzuschalten: die.
„ 441, „ 8 v. oben ist das zweite überhaupt zu streichen.
„ 461, „ 3 v. unten l. ἁμαρτίας st. ἁμαστίας
„ 462, „ 4 v. oben l. Punkte st. Punke.
— „ 7 v. unten l. in dem st. indem.
„ 467, „ 11 v. oben l. Diesen st. Dieser.
„ 468, „ 10 v. oben ist hinter „Individuums" ein Parenthesenstrich (—) zu setzen.
— „ 8 v. unten ist hinter „Seite" einzuschalten: der Heiligung ist die **Abtödtung**, diese synthetische oder positive Seite derselben.
„ 469, „ 8 v. oben l. welche st. welchen.
— „ 7 v. unten l. den st. die.
„ 470, „ 19 v. oben l. noch st. auch.
„ 471, „ 10 v. oben ist hinter „Schaden" hinzuzusetzen: zum Ausbruch bringen.
„ 473, „ 14 v. oben ist hinter „Reinheit" ein Komma zu setzen.
— „ 20 v. oben ebenso.
„ 474, „ 11 v. unten l. 784 st. 384.
— „ 8 v. unten l. 785 st. 385.
„ 479, „ 9 v. oben l. einer st. immer.
„ 480, „ 14 v. oben l. dem st. der.

In demſelben Verlage ſind früher erſchienen:

Rothe, R., die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihre Verfaſſung. Ein geſchichtl. Verſuch. Nebſt einem Anhange über die Aechtheit der Ignatianiſchen Briefe. gr. 8.
Rthlr. 3. 22½ Ngr.

Rothe, R., Verſuch einer Auslegung der pauliniſchen Stelle Röm. V. v. 12—21. 26¼ Ngr.

Reinhard, Dr. **Fr. V.,** Verſuch über den Plan, den der Stifter der chriſtl. Kirche zum Beſten der Menſchheit entwarf, mit Anhang und Zuſätzen vermehrt von Dr. L. Heubner. gr. 8. Rthlr. 1. 20 Ngr.

Academic / 54

Demo . . 126